ANTANAS
MACEINA

RAŠTAI

XI

MOTERYSTĖS FILOSOFIJA

MARGI RAŠTAI
Vilnius, 2006

UDK 23/28+291
Ma32

Serija leidžiama nuo 1987 m.

Parengė
ANTANAS RYBELIS

Knygos leidimą rėmė
LIETUVOS KULTŪROS MINISTERIJA

ISBN 9986-09-303-1

© Sudarymas – *A. Rybelio*, 2006
© „Margi raštai", 2006

MOTERYSTĖS FILOSOFIJA

MYSTERIUM MAGNUM
Vyras ir moteris

Vienas iš svarbesniųjų šiandieninės pedagogikos trūkumų yra stoka auklėjimo moterystei. Daugelis veikalų nagrinėja klausimą, kaip turi auklėti *šeima*, bet labai maža – kaip reikia auklėti *šeimai* ir ypač *moterystei*. Atrodo, kad tai visai nesvarbus dalykas, kad juo pasirūpins pati gamta. Tiesa, gamta pasirūpina, bet dažnai pasirūpina kilniausio žmoniškumo sąskaiton. Ir kai šiandien daugelis jaunuolių bijo amžino susirišimo, kai dauguma moterų mato moterystėje pažeminimą, tai tik dėl to, kad jos auga toje moralinio pakrikimo aplinkoje, kur moterystės vengimas, josios išniekinimas, dažni persiskyrimai ir vieši skandalai laikomi visai paprastais dalykais. Juos norima net legalizuoti tam tikrų įstatymiškų institucijų įvedimu. Tuo tarpu, iš kitos pusės, auklėjimas jaunimui neduoda tinkamos atramos, neparodo tikrojo lyčių santykiavimo idealo ir neatskleidžia giliausios jojo prasmės. Mergaičių internatai, daugumoj vedami moterų vienuolių, išleidžia gražias, bet trapias rožes, kurios nepažįsta pasaulio apskritai, o vyrų ypatingai; nežino, ką *jos* turi vyrui duoti ir ko iš *jo* reikalauti, ir todėl šitų mergaičių moterystės dažnai būna labai nelaimingos. Po stiklu augintas padarėlis yra per lepus atsispirti šiaurės vėjui. Pasauliniai pedagogai dažniausiai visą auklėjimą moterystei sutraukia į vieną posakį: „Tik neužmirškite, gerbiamieji, kad pirmutinis moterystės tikslas yra kūdikis!" Žinoma, tie „gerbiamieji" nė neužmiršta. Vadinamasis „seksualinis švietimas", kuriuo yra užsikrėtę moderniškieji pedagogai, sudaro beveik visą jaunimo parengi-

mą moterystėn. Tai maža. Tai labai maža. Tai beveik niekas. Mūsų amžiui reikia dvasios švietimo, dvasios gelmių nagrinėjimo; reikia, kad berniukas, susitikęs mergaitę, ne „seksualinio švietimo" pamoką prisimintų, bet pajustų dvelkiant tą amžiną paslaptį, tą *mysterium magnum*, kuri glūdi vyro ir moters santykių gelmėse. Štai ko mūsų pedagogikai trūksta.

Šitas straipsnis, žinoma, nebandys liesti auklėjimo moterystei problemos, nes visų pirma reikia žinoti gairės, pagal kurias turi būti tvarkoma šitoji taip svarbi pilnutinio ugdymo sritis. Reikia žinoti, kas yra vyras ir kas yra moteris, kas yra moterystė ir kas yra apskritai vyro ir moters santykiavimas. „Pirma doktrina, paskui akcija" – štai dėsnis, kuris tinka čia, kaip ir visur kitur. Kai jaunimui bus nupieštas vyro ir moters santykių idealas ir jųjų prasmė, kai jaunimas gaus kitokį švietimą, negu šiandien siūlo subiologėję pedagogai, pusė darbo bus padaryta, ir konkretinis prirengimas bendram gyvenimui nebus toks sunkus. Šitame straipsnyje tad ir bus bandoma pažvelgti į tosios didelės paslapties gelmes.

1. *Biologija ar teologija*[1]

Gyvename amžių, kada gyvuliškumas žmoguje susilaukė ypatingo susidomėjimo ir net pagarbos. Eksperimentinė psichologija, pedagogika, higiena – daugiausia tyrinėja gyvuliškumo apraiškas, nes žmogiškumas – dvasia eksperimentams neprieinama. Visur triumfuoja biologija, kuri ryžosi išaiškinti net vyro ir moters santykių giliausią esmę. Tam pagrindą padėjo Darwinas. Lyčių skirtume matoma tik priemonė padauginti ir atnaujinti žmonių rūšį. Schopenhaueris, skyręs moteriai tik patelės rolę, M. Lischnevska, laikiusi celibatinį gyvenimą tik pusiau buvimu, Elena Key, pridengusi seksualizmą estetizmu, ir daug kitų biologinės lyčių teorijos šalinin-

[1] Šis pirmas ir toliau antras skyreliai, autoriui leidus, yra tik šiuose skyriuose tilpusių autoriaus minčių santrauka. – *Red.*

kų pražiūrėjo, kad moteris nėra tik į moterišką kūną įspraustas žmogus, bet yra moteris ligi giliausių savo būties gelmių; ir vyras nėra tik vyro kūnu apvilktas žmogus, bet vyras ligi menkiausio dvasios virptelėjimo. Todėl seksualinis jaunimo švietimas turėtų remtis ne biologija, ne Freudo psichoanalize. Čia reikia idealo paslapties, kuri dvelkia amžinybe ir savo gelmėse slepia kosminę vyro ir moters buvimo prasmę. Deja, ir teologai čia dažnai virsta biologais. Jie turėtų kartą suprasti, kad krikščioniškos moterystės giliausia prasmė nėra kūdikis, kad pirmoje vietoje čia stovi dvasinis vyro ir moters bendravimas – tą liudija celibatinės moterystės galimumas – nes tik vyriškumo ir moteriškumo sintezė kuria pilnutinį žmogų. Lytiniame gyvenime, kaip ir kitose žmogaus gyvenimo srityse, turi vietos ne tik kūnas, bet ir dvasia. Lyčių skirtumas iškyla ne iš kūnų skirtumo. Tik biologine prasme vertindami lyčių skirtumą galime sakyti, kad siela neturi lytinių žymių. Bet laikydami moteriškumą nusiteikimu priimti, o vyriškumą nusiteikimu duoti matysime, kad yra vyriškų ir moteriškų sielų, nes sielos skiriasi ne tik kiekybiniu atžvilgiu, bet ir kokybiniu. Nusiteikusi priimti siela suformuoja moterišką kūną, o nusiteikusi duoti – vyrišką, nes siela yra substanciali kūno lytis. Lyčių problema yra kosminė problema; tai žmogaus idėjos turinio problema, todėl ją turi spręsti ne biologija, bet teologija.

2. *Metafizinis lyčių pagrindas*

Tik filosofija, padedama teologijos, gali išaiškinti tai, ką intuityviškai nujautusi vaizdavo poezija ir mitologija – gali išaiškinti lyčių kilmę.

Žmogus yra įsikūnijusi dvasia. Jame ryškiausiai matyti du pradai – kūnas ir dvasia. Bet ir visi kiti daiktai sudėti iš dviejų pradų – medžiagos ir lyties. Ir medis, ir gyvulys, ir žmogus cheminiu atžvilgiu yra sudėti iš tos pačios medžiagos. Vadinasi, ne medžiaga padaro, kad medis yra medis, gyvulys – gyvulys, ir žmogus – žmogus, tą padaro tvarkomasis

tosios medžiagos pradas, tai, kas apipavidalina tąją medžiagą. Tas pradas ir vadinamas substancialine lytimi. Žmoguje kūniškumas sudaro medžiagą, o dvasiškumas – lytį. Iš glaudaus kūno (medžiaginio prado) ir dvasios (substancialinės lyties) susijungimo ir kyla žmogus.

Kas yra lytis? Žmogaus sukurtos lytys nėra substancialinės lytys, jos yra pripuolamos, bet jos yra tikros, nors tvarko tik vienodą medžiagą – išskiria vieno žmogaus kūrinį iš kitų kūrinių ir daiktų eilės. Menininkas kurdamas realizuoja savo kūrinyje turimą idėją, kuri ir buvo jo kūrinio medžiagos tvarkomuoju pradu. Šitą tvarkomąjį daikto pradą, daikto esmę vadiname lytimi. Lytis tad yra įkūnyta idėja ir atvirkščiai, idėja yra nukūnyta lytis.

Panašiai ir Dievo kūrinių substancialinės lytys yra Dievo realizuotos idėjos. Amžinoji Dievo mintis, idėja, tampa kūrybos vyksme substancialine daikto lytimi. Ir žmogus yra vienos Dievo idėjos įkūnijimas. Žmogaus idėja Dievuje yra nuo amžių ir yra viena, yra viena gyvybės ir būties pilnybė. Ir vis dėlto šitoji viena idėja, šitoji viena pirmapradė realizavosi ne tik individų skaičiaus, bet ir lyčių skirtumo įvairybėje. Ką Dievas norėjo parodyti vieną žmogaus idėją realizuodamas dviejose lytyse? Biologiška prasme spręsdami šį klausimą atsakytume, kad visa tai turi tikslu žmonių giminę palaikyti. Tai būtų tiesa, jei pasaulio kūrimas būtų prasidėjęs žmogumi. Bet dabar buvo visai kitaip. Gamta buvo rengiama žmogui ir rengiama taip, kaip to reikalavo dieviškoji žmogaus idėja. Ir todėl gyvulių dvilytiškumas yra tik tolimas šešėlis žmonių dvilytiškumo, šis savo ruožtu yra tolimas aidas begalinio Dievo poliariškumo ir begalinės pusiausvyros, nes žmogus yra sutvertas pagal Dievo paveikslą. Šito paveikslo pasiturėjime ir yra žmogaus idėjos buvimo pagrindas. Dievo žymės yra įspaustos žmogaus dvasioje, ir tų žymių, taigi ir lyčių skirtumo žymių, negalėtų būti kiekviename individe, jeigu jų nebūtų toje amžinoje Dievuje glūdinčioje žmogaus idėjoje. Dievo poliariškumas, kuris pasireiškia priešginybėmis (pvz., Dievas nėra nei šalia pasaulio, nei vie-

na su juo; Dievas yra vienas, bet kartu ir triasmenis ir t. t.), ne prieštaravimais, atsispindi ir šiame pasauly: gamtoje, kultūroje, religijoje. Iš čia ir žmogaus idėja yra poliarinė idėja ir šitos idėjos poliariškumas padaro, kad šitoji viena, bet poliarinė, žmogaus idėja yra realizuojama dviejų lyčių pavidalu. Lytys yra poliarinės žmogaus idėjos išraiška. Taip kaip elektros ar cheminių elementų poliai yra medžiagos poliariškumo išraiška, kaip gyvulių lytys yra gyvybės poliariškumo išraiška, taip žmonių lytys yra dvasios poliariškumo išraiška. Jeigu tad medžiagos poliariškumas yra patenkinamas elementų jungimusi, jeigu gyvybės poliariškumas yra patenkinamas naujos generacijos sukūrimu, tai kaip naivu yra manyti, kad tuo būdu būtų galima patenkinti ir *dvasios* poliariškumas. Žmogaus lyčių pagrindas nėra gyvybė, bet dvasia – amžinoji žmogaus idėja. Todėl gyvybės perteikimas patenkina tik gyvybės, bet ne dvasios poliariškumą. Žmogaus lyčių santykiavimas yra *iš esmės* kitoks, negu gyvulių lyčių. Gyvulys yra *visų pirma gyvybė*, o paskui medžiaga. Žmogus gi yra *visų pirma dvasia*, o paskui tik gyvybė. Todėl gyvuliui gyvybės perteikimas yra galutinis tikslas. Žmogui jis yra antraeilis. Gyvulių lytys yra tam, kad *gyvybiniame* susijungime papildytų gyvybės eiles. Žmonių lytys yra tam, kad dvasiniame susijungime papildytų poliariniais skirtingumais jose konkretizuotą tą pačią žmogaus idėją. Ar reikia stebėtis, kad žmonių lytys atlieka ir *gyvybės* perteikimo funkcijas? Juk žmogus yra ne tik dvasia, bet ir gyvulys. Bet negalima šitose gyvybinėse funkcijose matyti žmogaus lyčių esmės ir pagrindo. Tai yra tik antraeilis patarnavimas žemiškajai tikrovei. Bet kai pasibaigs pasaulio vyksmas, kai visuotiniu perkeitimu bus išskaistinti visi elementai, tuomet niekas neves ir netekės, visi bus kaip Viešpaties angelai, ir lyčių ženklai, drumstę pirmiau ramybę, bus garbingas poliarinio vienos žmogaus idėjos apsireiškimo papuošalas. Kaip amžina yra žmogaus idėja, kaip amžina yra žmogaus siela, taip amžinas yra ir lyčių skirtumas, nors biologinės jų funkcijos pasibaigs, nors gyvybės nebebus.

3. *Simbolinis moters kilimas*

Beieškodami galutinio lyčių pagrindo, mes užkopėme net ligi Dievybės ir ten Amžinojo Logo žmogaus idėjoje – *josios poliariškume* – kaip tik radome šitą pagrindą, šitą giliausią lyčių buvimo prasmę. Grįžkime dabar pamažu žemyn ir žiūrėkime, kaip eina žmogaus idėjos *nusileidimas* į kosminės evoliucijos prirengtus pavidalus, kitaip sakant, sekime žmogaus tvėrimo eigą. Jeigu lytys yra *vienos* žmogaus idėjos poliarinė išraiška, tai jau iš anksto galima spėti, kad šitos *vienybės* ir kartu šito *poliariškumo* realizavimas taip pat turės savotišką pobūdį, kad ir Dievo kūrybos vyksme kažkaip atsispindės ir vieningumas, ir kartu skirtingumas.

„Padarykime žmogų pagal mūsų paveikslą ir panašumą", – kalbėjo Dievas, kai suėjo laiko pilnybė, kai pasaulio išsivystymas jau buvo parengęs reikalingas sąlygas. „Padarykime *žmogų*" – žmogų, ne kažką nežinomą, ne kažkokią kreatūrą, kurios esminis vardas paaiškės jai tik atsiradus, bet *žmogų*, tai yra jau žinomą, nuo amžių pramatytą, kuriam viskas buvo rengiama, kurio vietai paruošti buvo tvarkomas tas pirmykštis chaosas. Žmogaus idėja nuo amžių glūdėjo Dievuje, ir štai dabar jau atėjo laikas jai priimti regimą – kūninį pavidalą. *„Padarykime!"* – tai valios aktas. Dievas žmogaus idėją turėjo ir ją pažino amžinai. Bet žmogaus nebuvo. Tvėrimui – idėjų realizavimui – reikia valios akto, reikia nutarimo, reikia, šv. Augustino terminais kalbant, ištarti laikinį žodį: *„nec aliter, quam dicento, facis*[1] – tveri ne kitaip, kaip tardamas". Tas pats šv. Augustinas padaro dar vieną reikšmingą pastabą apie žmogaus sutvėrimą. Jis teisingai įžiūri, kad žmogus buvo sutvertas kitaip negu augalai ir gyvuliai. Dievas nesakė žmogui *„tepasidaro"* (*fiat*), kaip gyvuliams, bet – *„padarykime!"* (*faciamus*); nesakė „tepasidaro *pagal savo rūšį*", kaip augalams ir gyvuliams, bet – „padarykime *pagal mūsų paveikslą ir panašumą*"[2]. Taigi ir šitas savotiškumas dar rodo, kad žmogus buvo

[1] Conf. 11, 6.
[2] Plg. Conf. XIII paskutinius skyrelius.

ypatinga kreatūra, kad jo sutvėrimas buvo ypatingas įvykis kosminiame vyksme.

„Ir sutvėrė Dievas žmogų", davęs jam vardą *Adam* – tai yra kilęs iš žemės. Tai jau *antrasis* vardas, ne esmės vardas, bet vardas, arčiau apibrėžiąs dvilypį žmogaus pobūdį. „Žmogaus" vardo Dievas nedavė, bet tiesiog sakė: „padarykime *žmogų*", nes tai amžinosios Idėjos vardas. „Žmogus" ateina iš aukšto, „Adomas" – iš apačios. – Šitas „žmogus – Adomas", šitas „žemės žmogus" jau sutvertas. Apreiškimas vaizdingai pasakoja, kaip pro jį praeina visa žemiškoji tvarinija, kaip jis duoda jai vardus, tai yra kaip tasai žmogus intuityviniam savo veizdėjime paregi *jam* išpuošto pasaulio begalinį įvairumą ir grožį, kaip suvokia ir pažįsta viso sutvėrimo esmę, nes duoti vardą reiškia žinoti esmę. Ir jis šitoje nepaprastoje įvairybėje, šitame nuostabiame neseniai gimusio kosmo margume – *neranda nė vieno panašaus į save. Dėl ko* ieško pirmasis žmogus ir *ko* jis ieško? Ieškojimas reiškia ko nors stoką, ieškojimas yra ko nors stoka, ieškojimas yra ko nors neturėjimas. Pasiturįs pilnutine būtimi nieko neieško, nes nieko negali rasti. Jeigu tad pirmasis žmogus *ieško*, vadinasi, jam dar kažko trūksta, jis dar kažko neturi, jis dar nėra pilnutinis, jis jaučia savyje dar kažkokią tuštumą ir *ieško*, kas galėtų ją užpildyti. Ieško ir neranda. *Ko* jis ieško? Jis ieško į save *panašaus*. Panašumas nėra tapatybė. Panašumas yra poliariškumas. Pirmasis žmogus ieško į save *panašaus*, vadinasi, ne *visiškai* tokio, kaip jis, nes tasai antrasis egzempliorius taip pat ieškos, ir ne visiškai *skirtingo*. Visų pirma jis ieško *žmogaus*, tai yra tos pat vienos amžinosios žmogiškosios idėjos konkretizacijos, kokia yra ir jis pats. Bet jis ieško žmogaus *kitokio*, žmogaus, kuris turi turėti tai, ko *jam* trūksta, žmogaus, kuris, būdamas vienas, taip pat ieškotų ir rastų šį pirmąjį žmogų. Šitas Adomo ieškojimas ir neradimas aiškiai parodo, kad žmogiškoji idėja dar nėra *pilnai* realizuota, kad žmogus dar *nepabaigtas* tverti.

Ir štai, lyg patvirtindamas nenusisekusias pirmojo žmogaus pastangas, prabyla Dievo balsas: „Negera žmogui būti vienam! Padarykime jam pagalbininkę, panašią į jį". Ne *an-*

trą egzempliorių, vadinasi, visiškai *tokį pat*, bet – *pagalbininkę, panašią į jį*. Ir čia prasideda antroji – *atbaigiamoji* – žmogaus idėjos realizavimo, žmogaus tvėrimo dalis. Pirmasis žmogus vėl grįžta į pusiau buvimą, tai yra „užmiega", kaip sako Apreiškimas, ir iš jo išeina, tartum gema aukštesniu gimimu, *antrasis žmogus – moteris*. Tik dabar mes sužinome, kad pirmasis žmogus buvo *vyras*, nes apie jo lytį nieko nepasakojama. Ji paaiški tik iš antro žmogaus priešingumo. Ir todėl dabar mums taip pat darosi suprantama, ko trūko pirmajam žmogui ir ko jis ieškojo. Jis buvo *vyras*, vadinasi, žmogiškoji idėja jame konkretizavosi *teikiančiuoju poliumi*. Jis turėjo tai, ką senieji filosofai vadino *vis activa* – aktyvinė jėga. Jis turėjo *duoti, teikti, dalinti*. Bet nebuvo to, kas tas dovanas priimtų, kas rinktų jo dalinamą dvasios gyvybę. Nebuvo *priimančiojo poliaus* arba tai, kas vadinama *vis passiva* – pasyvinė jėga. Šitasai polius, šitoji jėga dar tebeglūdėjo žmogiškoje idėjoje. Ji nebuvo dar konkretizuota. Štai ko ilgėjosi pirmasis žmogus – vyras. Antrojo poliaus nebuvimas darė negalimą įtampą, teikiantysis polius jautėsi negyvas, nes negalėjo skleisti į priimantįjį polių dvasios būties žiežirbų, negalėjo osciliuoti. Ir tik su šito priimančiojo poliaus konkretizavimu, tik su *moters* sutvėrimu žmogiškosios idėjos realizavimas tapo atbaigtas. Ji apsireiškė regimu pavidalu ne tik savo *būtimi žmoguje* kaip tokiame, bet ir savo *poliariškumu lytyse*. Tik dabar atsirado toji būties turinį palaikanti įtampa, kurios dėka iš vieno poliaus į kitą teka nuolatinė dvasią pripildanti srovė. Tik dabar teikiantysis polius atidarė savo dovanų lobyną, o priimantysis savo apipavidalinančiąją ir gimdančiąją galybę. Vyras rado tai, ko ieškojo, ir moteris rado tai, ko *būtų* ieškojusi. Moteris nėra vyras, bet yra žmogus. Štai tasai panašumas ir kartu skirtingumas, kurie abu gamina poliariškumą. Vyras neieškojo *vyro*, nes tai būtų tas pats polius, o tie patys poliai ne tik nesudaro įtampos, bet stumia vienas kitą. Vyras ieškojo *moters*, moters – žmogaus, esančio tos pačios vienos žmogiškosios idėjos išraiška, ir vis dėlto turinčio savyje kažką kitą – apsireiškiančio kitu, tai yra priimančiuoju, polium. J. Mausbachas mano, kad Dievo žo-

džiai „negera žmogui būti vienam" – šitoji seniausioji Biblijos išmintis – išreiškia socialinį žmogaus prigimties charakterį[3]. Tebūna ir taip. Bet ką gi reiškia giliausioje esmėje „socialinė žmogaus prigimtis"? Ir dėl ko tam sociališkumui patenkinti Dievas sutvėrė ne antrą vyro egzempliorių, bet moterį – ir tai dar tokiu simboliniu būdu? Šv. Tomas Akvinietis teisingai pastebi, kad „darbui pasaulyje būtų geriau tikęs vyras"[4]. Juk iš tikro, jeigu mes sociališkumą suprasime tik bendro darbo ir bendro pasigelbėjimo prasme, vyras vyrui daugiau gali padėti, negu moteris vyrui arba vyras moteriai. O nepaisant to, Dievas Adomo ieškojimą patenkino ne vyru, bet *moterimi*. Matyti, kad žmogaus socialinė prigimtis siekia giliau, negu bendro darbo ir bendro pasigelbėjimo reikalas. *Žmogaus sociališkumas yra žmogaus idėjos poliariškumas ir šito poliariškumo pasidalijimas.* O kadangi poliariškumas yra pasidalijęs lyčių pavidalu, štai kodėl lytys savitarpiniu santykiavimu *visų pirma* patenkina tą „socialinį žmogaus prigimties charakterį", o tik paskui *antroje vietoje* ateina sociališkumas bendro darbo prasme, kurį patenkina ir vyras; štai kodėl galop sociališkumui patenkinti Dievas sutvėrė moterį. Jeigu nebūtų pasaulyje moterų, vyrai būtų tokie antisociališki, tokie egoistai, kokius tik galima įsivaizduoti, nors jų būtų ir milijardai.

Pirmasis žmogus žinojo šitą moters, kaip priimančiojo poliaus, reikšmę ir todėl, pavadindamas ją *žmona*, vadinasi, iš *žmogaus* kilusia, ir žvelgdamas į giliausias lyčių paslapties gelmes, savo intuityviškam veizdėjime tapo pranašu ir pasakė: „Todėl vyras paliks tėvą ir motiną, glausis prie žmonos". Biologiškas žvilgis visą dėmesį sukoncentruoja paskutiniuose žodžiuose: „ir jie taps vienu kūnu". Ir kaip juokinga skaityti lotyniškuose traktatuose kai kurių teologų ginčus apie tai, kuriuo momentu moteris ir vyras tampa „du viename kūne". Jie mato tik gyvybės poliariškumą, o nemato dvasios poliariškumo. Kai Adomas pranašavo, kad žmogus

[3] Die Stellung der Frau im Menschheitsleben, p. 15.
[4] Sum. Th., q. 98, a. 3.

viską paliks – net savo gimdytojus – ir laikysis savo moters, tai tik ne dėl to, kad būtų „vienu kūnu". Paties Adomo ieškojimas sutvėrimuose „sau tinkamo" taip pat nekilo dėl to, kad jis būtų geidęs tapti „vienu kūnu": jis net negalėjo to geisti, nes instinktai tuomet dar buvo visiškai klusnūs proto tarnai, kaip šiandien yra klusnios mūsų rankos ar akys. Tai buvo priimančiojo poliaus ieškojimas. Ir Dievas patenkino šitą ieškojimą, nes *moters sutvėrimas buvo žmogaus tvėrimo atbaigimas, o ne davimas priemonės tapti „vienu kūnu"*. Nieko čia nepadeda nė kai kurių nurodymas Kristaus pavyzdžio. Taip, iš tikro Kristus buvo vienas. Jam buvo gera vienam. O tai dėl to, kad Kristus *nebuvo vienas* ir *nėra vienas*. Visų pirma jis yra Švenčiausiosios Trejybės asmuo, dalyvaująs absoliutiškai vaisingame Dievo vidaus gyvenime. Jis mylisi su Tėvu Šventojoje Dvasioje. Jis yra absoliutiškai tobulas žmogus: tai žmogiškojo Idealo konkretizacija, žmogiškosios idėjos realizacija, sujungta su antruoju Švenčiausiosios Trejybės asmeniu, su Logu, kuriame šitoji idėja ir glūdėjo. Tiedu žmogiškosios idėjos poliai Jame yra tobuloje vienybėje ir pusiausvyroje, vyriškumas ir moteriškumas kuria pilnutinę sielą. Štai dėl ko Kristuje randa sau neišsemiamą pavyzdį tiek vyrai, tiek moters. Kūnas, tiesa, vienas, bet ne jis sudaro žmogiškosios Kristaus prigimties esmę. Tuo tarpu dvasia Kristus yra *pilnutinis žmogus ir Absoliutinis Dievas*. Jis todėl nėra vienas. Jis džiaugiasi ne savo vienatve, bet savo pilnutinumu. Kristaus pavyzdys kaip tik dar labiau patvirtina mintį, jog pilnutiniam žmogui, pilnutinei žmogiškosios idėjos išraiškai reikia tobulos vienybės tarp moteriškojo – priimančiojo ir vyriškojo – teikiančiojo poliaus, reikia tarp jųdviejų įtampos ir pusiausvyros. Bet tai anaiptol nereiškia tapimo „vienu kūnu".

Taigi lytys jau sutvertos. Žmogiškoji idėja realizuota visu pilnumu. Bet ką reiškia tasai ypatingas šitos realizacijos vyksmas? Ką reiškia tasai simbolinis moters kilimas? Žmogiškoji idėja su teikiančiuoju polium nusileido į žemišką pavidalą *tiesiog* iš Dievo. Tuo tarpu žmogiškoji idėja su *priimančiuoju* polium tapo realizuota *per* pirmąjį žmogų. Moteris lyg

ir gimė aukštesniu gimimu iš vyro. Nereikalinga įsileisti į smulkmenas ir ieškoti prasmės šonui, šonkauliui ir dar menkesniems dalykams. Apreiškimo kalba yra veizdėjimo, vadinasi, simbolių kalba. Negalima tad simbolio skaldyti į materialines dalis. Bet iš kitos pusės, negalima taip pat tylomis praeiti pro šitą nepaprastą Dievo kūrybos žygį, negalima jame nematyti pasislėpusios minties, kažkokio pranašavimo ir nurodymo ateičiai, kažkokios būsimųjų amžių figūros. Ką tad reiškia tasai moters kilimas iš vyro? Atsakymą čia mums vėl gali duoti tik, kiek galima, platesnis ir gilesnis pažvelgimas į kosminį vyksmą. Lyčių problema yra kosminė problema, todėl amžinai išsižadėkime ją spręsti pagal siauras savo pažiūras, išsižadėkime, Hello žodžiais betariant, kurmio akiračiu matuoti erelio horizontus. Pasaulio gelmėse viena sritis rišasi su kita, viena papildo kitą ir viena kitą išaiškina. Ten nieko nėra palaida, nieko nėra atskira ir izoliuota, nes tvėrimas yra vieno, viską apimančio ir viskam prasmę teikiančio Dievo veiksmas.

Su žmogaus sutvėrimu kosminė evoliucija dar nepasibaigė. Materialinių gaivalų išsivystymas ir sutvarkymas parengė vietą ir sąlygas *gyvybei*. Gyvybės išsiplėtojimas ir susiorganizavimas parengė vietą *dvasiai*. Pirmasis laikotarpis buvo *kosmogoninis*; jo metu gimė tasai puikusis *kosmos*. Antrasis laikotarpis buvo *antropogoninis*: jo metu gimė dar puikesnis *žmogus*. Bet *kam* vietą parengs dvasios išsivystymas? *Kokiu* vardu pavadinsime trečiąjį kosminio vyksmo laikotarpį? Pirmaisiais dviem laikotarpiais leidosi į pirmykštį chaosą iš Logo formuojančios lytys – idėjos. Jos prirengė puikių kreatūrų, pradedant bailiai siūbuojančia pievoje smilga ir baigiant Dievo paveikslu – žmogumi. Jos visos buvo Dievo veiksmo *ad extra* vaisius. Jos visos stovėjo šalia Dievo, nors savo *idėjomis* ir buvo suvienytos Loge. Bet ar nereikėjo, kad jos – šitos įvairios ir puikios kreatūros – būtų suvienytos ir *regimu* pavidalu, ne tik idėjomis? Ar nereikėjo, kad į beišsivystantį kosmą nusileistų ne tik Logo *idėjos*, bet ir *pats Logas*? Ar nereikėjo, kad Logas taip pat priimtų regimą pavidalą ir tuo būdu taptų visos kreatūros vienybės nešėju, Viešo kosmo centru, kaip

kad Jis yra idėjų vienybės nešėjas ir idėjų pasaulio centras? Bet į *ką* jis nusileis? Kas bus tuo tarpininku tarp Dievo ir kosmo? Aišku, ne kas kita, kaip puikiausias sutvėrimas *žmogus*. Vadinasi, dvasios išsivystymas privalo parengti vietą ir sąlygas *Dievybės nusileidimui*. Trečiasis kosminės evoliucijos tarpsnis įgauna *teogoninio* vardą: jame turi gimti *Dievas*. Šiandien mes žinome, kad taip iš tikrųjų ir buvo: Logas priėmė žmogaus prigimtį ir gimė iš Marijos. Tik to gimimo priežastis mūsų sąmonėje stovi kitokia, būtent: *Atpirkimas*. Bet visi teologai pabrėžia, kad Įsikūnijimas ir Atpirkimas yra du visai skirtingi dalykai. Atpirkimas galėjo įvykti kitokiu būdu, ir Įsikūnijimas galėjo būti ir be nupuolimo. Mes pridėsime: *jis būtų ir įvykęs, nes jis yra kosminės evoliucijos tikslas*. Atpirkimas yra pašauktas žmogaus nupuolimo, Įsikūnijimas yra pašauktas pačio tvėrimo, kaip to tvėrimo atbaigimas. Jeigu tad istorinis Logo Įsikūnijimas, tuo pačiu žygiu buvo ne tik kreatūros suvienijimas, bet ir nupuolusio žmogaus Atpirkimas per kančią – tai čia tik dar kartą pasirodė begalinė Dievo Išmintis ir Tikslingumas.

Taigi kosminė evoliucija vyksta toliau. Žmogus rengia savo prigimtyje Dievui vietą. Ir čia mums paaiški vienas dalykas: kaip materialinio gaivalo tvarkymas ėjo pagal gyvybės reikalavimus, kaip gyvybės išsivystymas vyko pagal dvasios reikalavimus, taip *žmogaus prigimties išsiplėtojimas turėjo vykti pagal Logo reikalavimus*. Materialinio gaivalo sutvarkymas buvo tolimas pranašas gyvybės žymių; gyvybės išsivystymas buvo tolimas šešėlis dvasios esmės; žmogaus prigimties sukūrimas buvo tolimas atvaizdas Logo Įsikūnijimo ir Jo santykių su žmonija. Ne Logas turėjo taikintis prie žmonių, bet žmonės prie Logo; ne Logo Įsikūnijimas turėjo būti kieno nors išraiška, bet žmogaus prigimties kilimas turėjo būti Logo Įsikūnijimo išraiška. Logo Įsikūnijimas buvo kosminio vyksmo tikslas ir vedamasis principas. Jis tad apsprendė tarpinius narius ir juose įspaudė savo atvaizdą. Logo šešėlis žymu visoje kreatūroje, bet *paveikslo* ryškumo jis įgauna tik žmoguje. Žmogus tad pirmoje eilėje ir visų aiškiausiai buvo apspręstas ir pažymėtas šito vedamojo kosminės evoliucijos principo.

Šitaip suprantant žmogaus kilimo santykius su Logo Įsikūnijimu, bus aišku, kad lyčių sutvėrime yra įspaustas tam tikras Logo atvaizdas, kad ir lyčių kilimas simbolizuoja kažką iš Logo Įsikūnijimo žygių. *Koks* būtent įspaustas paveikslas ir *ką* simbolizuoja lyčių tvėrimo eiga – tai mums atskleidė tik Apreiškimas. Sulig tuo momentu, kai šv. Paulius Laiške efeziečiams *(5, 22–33)* parodė, kad *vyro ir moters santykių pirmavaizdis yra Kristaus ir Bažnyčios santykiai*, sulig tuo momentu mums tapo aišku, jog *lyčių kilimas yra Kristaus Įsikūnijimo ir Bažnyčios kilimo figūra.* Bažnyčios Tėvai jau aiškiai žinojo simbolinio moters sutvėrimo prasmę. „Kad žmogaus giminės pradžioje moteris buvo išimta iš miegančio vyro šono, – sako šv. Augustinas – jau tada šituo faktu buvo pranašauta Kristus ir Bažnyčia"[5]. Ir truputį žemiau tas pats šv. Augustinas dar aiškiau pasisako: „Moteris yra Dievo sutvėrimas, kaip ir vyras. Bet kad *iš vyro* buvo sutverta, tuo vienybė parodoma, o kad *tokiu būdu* sutverta, Kristus ir Bažnyčia buvo figūruojama"[6]. Vadinasi, *moters kilimas iš vyro yra figūra Bažnyčios kilimo iš Kristaus.* Kaip vyras yra Kristaus figūra, o moteris – Bažnyčios, taip ir jų kilimo savotiškumas yra figūra Bažnyčios kilimui. „Bažnyčia, – sako Karlas Adamas, – kilo ne tada, kai Petras, Jonas ir Paulius įtikėjo; ji objektyviai jau tada buvo, kai Dieviškasis Logas žmoniją, visų išganymo reikalingų žmonių vienybę, sujungė su savimi į dievažmogišką prigimtį. Įsikūnijimas tikintiems į Atpirkimą yra pagrindimas, įsteigimas tos naujos bendruomenės, kurią mes vadiname Bažnyčia. Kristaus Kūnas ir Dievo Karalystė kilo objektyviai tuo momentu, kai Žodis tapo Kūnu"[7]. Argi tad sunku dabar iš tikro moters kilime iš vyro įžiūrėti Bažnyčios kilimą iš Kristaus? Iš Dievo nusileidusioji žmogiškoji idėja konkretizavosi dviem poliais: vyru ir moterimi. Nusileidęs Amžinasis Logas taip pat konkretizavosi dviem po-

[5] De civitate Dei XXII, 17.

[6] Ten pat.

[7] Das Wesen des Katholizismus, 5 Aufl., Düsseldorf: L. Schwann, 1928, p. 51.

liais: Kristumi ir Bažnyčia. Vyras ir moteris yra du *tos pačios* žmogiškosios idėjos pradai. Kristus ir Bažnyčia yra du *to pačio* Amžinojo Logo pradai. Vyras ir moteris sudaro vieną mistinį žmogų. Kristus ir Bažnyčia sudaro vieną mistinį asmenį, vieną mistinį Kristų. Tarp vyro ir moters yra tas skirtumas, kad viename žmogiškoji idėja konkretizavosi teikiančiuoju poliumi, o kitame *ta pati* žmogiškoji idėja apsireiškė priimančiuoju poliumi. Tarp Kristaus ir Bažnyčios yra tas skirtumas, kad kai sakome *Kristus*, turime galvoj susijungimą dievybės ir žmogybės viename asmenyje, kiek Jis yra duodąs, gaivinąs, aktingai gimdąs; kai sakome *Bažnyčia*, manome tą patį, tik kiek Jis yra priimąs, gaivinamas, pasyviai gimdąs[8]. Bet nepadarykime klaidos: ne dėl to tokie santykiai yra tarp Kristaus ir Bažnyčios, kad jiems panašūs yra tarp vyro ir moters, bet *dėl to vyras su moterimi taip santykiuoja, kad jie yra Kristaus ir Bažnyčios figūros.* Moteris taip kilo iš vyro dėl to, kad šitas vyksmas buvo apspręstas Bažnyčios kilimo principo. Žmogiškosios idėjos poliariškumas buvo padalintas tarp dviejų lyčių dėl to, kad jis buvo apspręstas Kristaus ir Bažnyčios poliariškumo. Dar kartą: *ne Logo Įsikūnijimo žygiai taikėsi prie žmonių, bet žmonių tvėrimas taikėsi prie būsimojo Logo Įsikūnijimo.*

Čia mes priėjome dar aiškesnę lyčių buvimo prasmę: *lytys yra išraiška Kristaus ir Bažnyčios, lyčių poliariškumas yra Kristaus ir Bažnyčios poliariškumas.* Vyras yra figūra teikiančiojo ir visa tveriančiojo Logo, moteris yra figūra savo gelmėse formuojančios ir apipavidalinančios Bažnyčios. Vyro sutvėrimas tiesioginiu Dievo veikimu yra simbolis Amžinojo Logo gimimo, moters sutvėrimas iš vyro yra galop simbolis Bažnyčios kilimo iš Kristaus.

Išsiaiškinome simbolinio moters kilimo prasmę. Tuo lyčių tvėrimas buvo baigtas. Dabar mums belieka patyrinėti tik realų vyro ir moters santykiavimą pirmykštėje tobulumo

[8] Apie visa tai plačiau pasiskaityti patartume gerb. skaitytojoms A. Wintersigo knygelę „Liturgie und Frauenseele", kuri ir šio straipsnio autorių yra atvedusi į čia dėstomų minčių kelią.

būklėje. Tiesa, istorinių žinių mes neturime jokių. Bet mes turime bendrą tobulojo žmogaus vaizdą, iš kurio vis dėlto galima padaryti vieną kitą išvadą ir lyčių gyvenimui.

Tai, ką mes šiandien vadiname „lytiniu patraukimu" su jo chaotiškumu, su jo nepasidavimu proto valdžiai, su jo tiesiog be atodairos šėlimu, – yra ne kas kita, kaip puolimo pasėka. Pirmykštėje tobulumo būklėje jo nebūta, nes žemesnioji žmogaus prigimtis tuomet buvo visiškai klusni proto tarnaitė. Šitą gilią, mums beveik nesuprantamą ir niekados negaunamą patirti tiesą Šventasis Raštas išreiškė paprastais, bet labai prasmingais žodžiais: „Jiedu buvo nuogi, tačiau nejautė jokios gėdos". Gėdos galima neturėti arba dėl savo nekaltumo arba dėl bjaurumo. Suprantama, pirmųjų žmonių nesigėdijimas buvo jų *pilnatvės* pasėka, pasėka to, ką teologai vadina *integritas hominis*. Tai buvo kūdikiškas nekaltumas, bet be kūdikiško naivumo. Kūdikyje žemieji instinktai dar nėra išsivystę, jie miega dar tik pumpuruose, kaip žiemos metu miega medžių spurgelės. Pirmieji žmonės buvo amžiaus pilnybėje, jų instinktai nemiegojo, bet klusniai budėjo, laukdami proto nurodymų. Jokio šėlimo, jokio neapvalyto patraukimo, nes viskas buvo palenkta dvasiai, o dvasia – Dievui. Ir vis dėlto *patraukimas* buvo. Ne kūninis patraukimas, kaip kad subiologėjęs pasaulis šiandien bando aiškinti, bet *sielų poliariškumo patraukimas*. Du daiktai, įelektrinti priešingų polių elektra traukia vienas kitą, du artimi ir kartu skirtingi cheminiai elementai jungiasi vienas su kitu. Tai yra materijos poliariškumas. Vėjas sklaido augalų dulkes ir apvaisina žiedus, laikas sukelia gyvuliuose kūno atmainas. Tai gyvybės poliariškumas. Pirmasis žmogus ieškojo sau panašaus ir suradęs pranašingam regėjime amžinai susiriša su antrąja savo puse. Tai dvasios poliariškumas. Pirmajam žmogui negera būti vienam ne dėl cheminio patraukimo, ne dėl gyvybinio patraukimo, bet *dėl dvasinio patraukimo*. Pirmykštėje tobulumo būklėje vyras ir moteris yra ne dvi *biologinės* lytys, bet *visų pirma du žmogiškosios idėjos poliai*. Tik paskui, tik antroje vietoje, kiekvienas šitas polius, be dvasios poliariškumo, turi dar ir gyvybės poliariškumą. Bet tai nesvarbu. Ir šitasai

gyvybinis poliariškumas žmonėse realizavosi tik po nupuolimo. Tobulojoje būklėje apie jį mes nieko negirdime. Jo lyg ir nebūta, nes *ne jis* sudaro vyro ir moters prasmę. Visai kas kita yra su dvasios poliariškumu. Jį jautė Adomas, ieškodamas sau panašaus; jį jautė pirmoji moteris, išeidama iš pirmojo vyro. Ir tą momentą, kai juodu stojo vienas prieš kitą, kai pažvelgė vienas kitam į akis, kai kūdikiškam nekaltume padavė vienas kitam rankas – tą momentą *dvasinės* gyvybės srovė ištryško iš vyriškosios sielos ir apvaisinančiu turiningumu nusileido į moteriškosios sielos gelmes. Tą momentą juodu pajuto, kad juodu yra skirti vienas kitam, kad toji pradėjusioji tekėti srovė turi tekėti amžinai, nes ji yra pilnutinės *žmogiškosios* būties gaivintoja. Tą momentą šiurpulingame regėjime juodu taip pat pamatė, kad tada, kai šitoji srovė trūks, kai įtampa tarp jų išnyks, tada juodu užsidarys kiekvienas savame egoizmo kiaute ir pradės vienas kito naikinimo kovą.

Tai buvo palaimintosios vienybės ir pilnutinės pusiausvyros laikas. Tai buvo *rojaus* laikas. Mes vis nesiliaujame klydę vaizduodamiesi rojų *visų pirma* kaip puikų sodą, kuriame tekėjo krištolo skaidrumo upės, kuriame augo saldžiausio skanumo vaisių ir kuriame žvėrys gulėjo prie žmogaus kojų. Taip, tai visa buvo. Bet dėl ko? *Dėl to, kad žmogus buvo kitoks.* Apsigyvenkime *mes* tokiame sode, ir jau tą pačią dieną susidrums upės vandenys, apkars vaisiai, ir žvėrys, kalendami dantimis, pabėgs nuo mūsų: rojų mes paversime ne linksmybės ir meilės, – vadinasi, vienybės, – bet neapykantos, – vadinasi, išsiskyrimo – sodu. *Ne pasaulis daro laimingą žmogų, bet laimingas žmogus daro laimingą pasaulį.* Todėl jeigu rojus iš tikro buvo rojus, tai tik dėl to, kad pirmųjų žmonių – vyro ir moters – sielose buvo rojus. Moteriškoji siela džiaugėsi tekančiais į ją vyriškaisiais pradais, ugdė juosius savo gelmėse ir gimdė juos vyriškajai sielai. Ji buvo „vaisingas vynmedis" (*Ps 127, 3*). Vyriškoji siela buvo laiminga, galinti teikti dvasinių pradų ir paskui pasidžiaugti jaisiais jau apipavidalintais, jau subrandintais, papildytais amžinuoju moteriškumu ir jai pagimdytais. Ji buvo jų tėvas. Ji „pripildė jais savo troškimą"

(*Ps 126, 6*). Mes tiek esame įaugę į biologiškumą, jog negalime nė kalbėti apie gimdymą be kūniškosios sąvokos. Bet tai yra *mūsų*, o ne gimdymo negrynumas. Kūninis gimdymas nėra vienintelis gimdymas, ir *gimdymo sąvoka savo esmėje nėra biologinė sąvoka.* Dievas Tėvas nuo amžių *gimdo* Dievą Sūnų – Amžinąjį Logą. Tai nėra metafora. Tai yra realiausia tikrovė. Ir šitas *dieviškasis gimdymas* yra amžiams; jis buvo dar tada, kai gyvybės nebuvo, kai kūnai negimdė, ir bus per amžius. Žmogaus dvasia *gimdo* idėjas. Scholastinėj filosofijoj žinomas *„verbum mentis* – proto žodis" yra atvaizdas Amžinojo Žodžio ir Jo gimimo. Tai taip pat nėra metafora. Tai taip pat yra realybė. Ir šitas *dvasiškasis gimdymas* yra pirmesnis už kūninį gimdymą. Jis ateina su pirmosios minties švystelėjimu ir nesibaigia niekados. Kiekvienas būties laipsnis turi savo tobulumą atitinkantį gimdymą. Dievybė turi *dieviškąjį* gimdymą, dvasia turi *dvasiškąjį* ir gyvybė – *gyvybinį* gimdymą. Gyvybinis gimdymas yra paskutinis, yra netobuliausias gimdymas. Jis yra tik tolimas šešėlis aukštesniųjų gimdymų. Gyvuliai neturi dvasinio gimdymo, nes jie neturi dvasios. Grynosios dvasios neturi kūninio – gyvybinio gimdymo, nes jos neturi kūno – gyvybės. Žmogus turi ir vieną, ir kitą, nes jis yra įsikūnijusi dvasia. Bet kaip ne kūnas žmogų padaro žmogum, taip ir *ne* gyvybinis gimdymas *pirmiausia* yra charakteringas žmogui. Žmogų daro dvasia. Tad ir *dvasinis* gimdymas yra *visų pirma* žmogiškasis gimdymas. Žmogiškajai idėjai svarbu ne josios egzempliorių skaičius, bet tobula josios išraiška. Štai kodėl ir pirmykštėj tobulumo būklėj – rojuje mes nerandame gyvybinio gimdymo, bet užtat randame neapsakomo tobulumo ir vaisingumo *dvasinį* gimdymą. Lytys puikiai žinojo, kad jos *pirmiausia* yra ne tam, kad didintų žmogiškosios idėjos egzempliorių skaičių, bet tam, kad šitą idėją kuo tobuliausiai savyje išreikštų pilnutiniu savo poliariškumo suderinimu, pilnutine savo polių pusiausvyra, kuri kyla iš nuolatinio keitimosi *dvasine* gyvybe. Suprantama, Dievo žodžiai „būkite vaisingi ir dauginkitės" nebuvo veltui pasakyti. Jie būtų buvę išpildyti ir tobulojoj būklėj. Bet būtų buvę išpildyti *visų pirma* pagal žmogiškosios idėjos ir jos poliariškumo

reikalavimus. Šv. Tomas Akvinietis labai teisingai spėja, kad rojuje „būtų gimę tiek moterų, kiek ir vyrų"[9]. Vadinasi, net ir egzempliorių skaičiaus didėjimas būtų pirmoj eilėj įvykęs pagal dvasių poliariškumo pusiausvyros dėsnį. Juk kas yra vyras be moteriškojo prado, ir kas yra moteris be vyriškojo papildymo? Žmogaus pusės, pusiau būtys, nykstančios savo išsiskyrime. Tobulumo būklėj to negalėjo būti. (Reikia spėti, kad gyvenimo gelmėse ir dabar taip nėra.) Čia polius turėjo būti pastatytas prieš polių, kad duotų ir imtų, kad pradėtų ir gimdytų, kad keistųsi, kad pasipildytų ir tuo būdu žmogiškosios idėjos plazdančią būtį realizuotų ne platumu, bet gilumu.

Štai lyčių gyvenimo rojuje šešėlis. Tik šešėlis. Nes mes neturime jokios galios praskleisti šitos paslapties uždangą ir išvysti josios stebuklus. Angelas su ugniniu kardu stovi prie rojaus vartų visiems, kurie tik drįstų į jį įžengti. Jį galima regėti tik iš tolo, tik pasiilgtose auksinėse ūkanose ir svajoti apie tą aukso amžių, kada tobuloje meilėje vyras ir moteris sėdėjo ant krištolo upės kranto, o prie jų kojų gulėjo tigras ir gazelė.

4. Skilimas[10]

Dabartinis lyčių santykiavimas nė iš tolo neprimena rojaus. Šiandien lyčių santykiuose viešpatauja suskilimas, brutališkumas, skysta grožio skraiste pridengtas instinktų šėlimas, vyro ir moters neapykanta ir net persekiojimas. Tą padarė žmogaus puolimas, nuodėmė, kova prieš Dievą. Bet kodėl žmonės, atsitraukę nuo Dievo, nesusiglaudė tarp savęs, kad bendromis jėgomis patys ieškotų laimės ir kovotų prieš jų paliktąjį Dievą? Atsakymas į šitą klausimą paliečia giliausią puolimo esmę ir kartu atskleidžia dabartinio lyčių gyvenimo priežastis.

[9] Sum. Th., q. 99, a. 2, a. 3.
[10] Skyrelis sutrumpintas.

Žmogus yra pasaulio jungtis, kosminis ryšys, savimi palaikąs pasaulio vienybę, kad ši neimtų vėl irti ir vėl negrįžtų į chaosą. Šito chaoso tvarkyme mes aiškiai matome kaip idėjų nusileidimas darosi vis platesnis, kaip kiekviena aukštesnė formuojanti lytis vis įima savin visas žemesniąsias, tapdama tuo būdu visuotinės vienybės išraiška. Galop nusileidžia tobuliausioji žmogiškoji idėja ir savo realizavimuisi atbaigiamai sujungia būties pradus tarp savęs. Žmogus darosi ne tik regima šitos vienybės išraiška, bet ir josios nešėjas, josios principas. Žmogus turėjo jėgos, ne fiziniu ryšiu, ne išviršine tvarka, bet išvidiniu suderinimu, kylančiu iš kosmo lyčių palenkimo vyriausiajai lyčiai – sielai, vienyti pasaulio tvarinius. Medžiaginės, gyvybės ir jausminės sielos – daiktų lytys buvo palenktos dvasinei sielai – žmogaus lyčiai. Žmogaus siela valdė ne tik savo kūną, bet ir visus kūnus, nes ji savyje turėjo visų sielų galybę. Tos galybės pagrindas buvo ankštas pirmųjų žmonių susirišimas su Dievu. Žmogus tik todėl galėjo jungti kosmą, kad jis pats buvo susijungęs su Dievu, jam visos pasaulio sielos tik todėl buvo palenktos, kad jo paties siela buvo palenkta Dievui. Čia yra ir lyčių vienybės pagrindas. Lyčių vienybė leidosi iš Dievo. Pusiausvyra tarp vyro ir moters buvo atvaizdas pusiausvyros tarp žmogaus ir Dievo.

Bet štai įvyksta puolimas. Moters neatsparumas yra ne kas kita, kaip priimančiojo poliaus nuolatinis atvirumas priimti iš šalies svetimą gyvybę ir tik paskui ją savyje brandinti. Tuo pasinaudodama piktoji dvasia meta į moters atvirą sielą vylingą mintį: „Būsite kaip Dievas". Pagunda apvaldė moters sielą, pradėjo būti apipavidalinama ir tapo sava: „moteris... skynėsi jo vaisių ir valgė". Priimantysis polius jau nusidėjo, bet dar nenusidėjo žmogus. Ir tik tada ši nuodėmė tapo žmogaus nuodėmė, kai Adomas, kuriam jo moteris Ieva visą laiką gimdė dvasinius kūdikius – idėjas, iš jo duotų dvasios pradų kilusius, įteikė šį nelegalų kūdikį – pagundą, kai jis ją pripažino – Adomas ėmė „ir... valgė". Tai buvo dvasios puikybės nuodėmė. Bet šita nuodėmė yra vyro nuodėmė – *culpa Adami*. Tą pabrėžia visa katalikų pasaulėžiūra, nes

josios – tos nuodėmės – pripažinimas priklausė nuo vyro valios. Ši pagunda nebūtų tapusi žmogaus nuodėme, jei jos Adomas nebūtų pripažinęs.

Puolimas įvyko. Nuodėmėje bendradarbiavo abu poliai – vyras ir moteris. Kokios pasekmės to viso pačioms lytims? Nuodėmė, išardžiusi žmogaus jungę su Dievu, atėmė iš žmogaus ir galybę jungti kosmą. Daiktų sielos – lytys jau nebebuvo palenktos žmogiškajai sielai. Pirmiausia žmogus pajuto tą pats savyje: „jiedu suprato esą nuogi" – kūnas sukilo prieš sielą, atitrūkusi gyvybė nebeklausė nusilpusios dvasios, kūnas atsiskyrė nuo dvasios. Atsiskyrimas, elementų išsijungimas įsiskverbė ir į visą kosmą: medžiaga sukilo prieš medžiagą, gyvybė prieš gyvybę ir dvasia prieš dvasią. Puikusis kosmas pavirto vėl pusiau chaosu. Šitas išsiskyrimas, lyg kokia raudona spalva nudažo visą nupuolusį kosmą. Puolimu buvo suardyti santykiai tarp aukštesnių ir žemesnių lyčių. Kiekvienas gyvulys, kiekvienas vabzdys, kiekviena dulkelė yra nuo visų kitų atsiskyrusi ir atsiribojusi; visi nori būti tik sau ir savyje, kitus išnaudodami arba atstumdami. Šis egoizmas ir yra šaknis visokio prigimties blogio. Mes jį vadiname kova už būvį. Ir prasidėjo po to viso visuotinis draskymasis. Dvasinį gimdymą pakeitė kūniškas, o iš jo gimę žudė vienas kitą. Jau ties rojaus vartais įvyko žmogžudystė: brolis užmušė brolį.

Pirmasis nupuolimas buvo ne tik nelaimė, bet ir nuodėmė, o nuodėmė ne tik neartina žmonių, bet juos dar atstumia. Nuodėmingų žygių sėbrai nekenčia vienas kito. Todėl ir lyčių tarpe vienybė išnyko, meilė išnyko, o radosi gašlumas. Kilo kova. Ir jokia kova nėra tokia beprasmiška, tokia naikinanti, kaip kova tarp vyro ir moters. Žmogiškoji idėja dabar buvo perskirta konkretinėje savo išraiškoje. Du josios poliai neteko įtampos, kuri yra poliariškumo gyvybės pagrindas. Vyras ir moteris tapo tik pusiaužmogiai, nes žmogiškosios idėjos jie negali realizuoti be vienas kito, tuo tarpu lytys izoliavosi savo dvasioje. Ir tai buvo baisiausia. Vyras savo teigiamąjį pradą atitvėrė nuo moters ir savo dvasinę energiją mieliau pakreipė į daiktų pasaulį, negu į moters sie-

los gelmes. Moteris savo priimantįjį pradą laikė tuščią ir savo vyrui verčiau gimdė kūninius kūdikius negu dvasinius. Vyras vaitojo dėl savo energijos šėlimo, o moteris dejavo savo tuštybėje. Dievo pasakyti žodžiai moteriai: „Tu aistringai geisi savo vyro, o jis valdys tave", reiškia, tu ilgėsiesi vyriškojo prado, kurio netekai, bet tu jo negausi. Vyras neduos tau dvasinės gyvybės ir niekins tave dėl tavo tuštumo. Ir vyrui pasakyti žodžiai: „Savo veido prakaitu valgysi duoną" dirbsi žemę, „kuri erškėčius ir usnis tau želdins", nusako vyro likimą. Pirmiau tu savo dvasios jėgą teikei moteriai, dabar teiksi žemei. Moteris tau grąžino puikių dvasios vertybių, kurios maitino ir turtino tavo dvasią. Dabar žemė tau želdins usnis, kurios nemaitins nė kūno.

Tokia bedugnė atsivėrė tarp lyčių, kurią nors iš dalies užtušuoti tegali tiktai meilė.

5. *Meilės prasmė*

„Mes esame kaip paklydusi dainos eilutė, – sako R. Tagorė, – kuri jaučia, kad ji kitos eilutės rimą atitinka ir turi ją rasti, kad savo tikslą pasiektų. Žmogus savo gilumoje jaučia ir žino, kad jo gyvenimo pagrinde yra plyšys, kuris jį į dvi dalis skiria; jis trokšta jį išlyginti, užgrįsti, ir lyg kas jam sakyte sako, kad tai yra *meilė*, kuri gali jį galutinai suraminti"[11]. Iš tikro ir nupuolusis, ir išsiskyrusis žmogus jaučia, kad jo gelmėse dar kažkas liko, kas jį stumia ieškoti kitos lyties paramos, kas pažadina kažkokį ilgesį ir kas sukelia džiaugsmą, šitą paramą suradus. *Šitą ilgesį ir šitą džiaugsmą šiandien mes vadiname meile.* Deja, kaip žinojimo troškulys, užuot tarnavęs tiesos radimui, labai dažnai virsta tik priemone pragyvenimui, taip ir meilės ilgesys, ir meilės džiaugsmas ne kartą esti paverčiamas tik kūnišku patraukimu ir kūnišku pasitenkinimu. Gyvybė, atsipalaidavusi nuo dvasios, ne tik kad šiosios dabar neklauso, bet dar ir labai sumaniai sugeba sa-

[11] Cit. iš: Skaitymai XVII k., 1922, p. 63.

vo reikalams panaudoti josios virpėjimus. „Giminės palaikymo"[12] instinktas yra toks galingas, jog malonės nesustiprintą dvasią apvaldo ligi pat gelmių, ir neakylus žvilgsnis moters ar vyro svajonėse neranda nieko kito, kaip tik šitą poetišku šydu prisidengusį geidulį. Visa senovė vyro ir moters santykiuose neįžiūrėjo nieko daugiau, kaip tik gyvybės perteikimo instinktą. Jis todėl, lyg kokia raudona gija, ir eina per visą senovės mitologiją, jis prasikiša praktiniame gyvenime ir net religijoje. Žodis „mylėtis" senovėje buvo sinonimas gyvybinio perteikimo akto. Taip „mylėjosi" žmonės, taip „mylėjosi" faunai su nimfomis, taip galop „mylėjosi" ir patys dievai. Praktiniame gyvenime skaistybė arba visai nebuvo kultyvuojama, arba buvo tik grynai negatyvinio – atgailojančio pobūdžio. Romos vaidilutės buvo ne kas kita kaip atgailininkės. Prieš Kristų mes težinome tik vieną vienintelį pavyzdį skaisčios, nepaliestos moterystės – tai šv. Marijos ir šv. Juozapo. Visos kitos dejavo, jeigu kartais prigimtis nesuteikdavo joms kūdikių. Vienašališkas vyro ir moters ilgesio supratimas nueidavo kai kur net taip toli, jog pradėta net dievai garbinti ištvirkavimu. Žinomas religijų istorijoje falo kultas taip pat priklauso prie šito iškrypusio meilės supratimo. Nupuolimu atpalaiduotų instinktų galybė savo chaose visiškai palaidojo meilės prasmę. Skaitykime senovės poetus: Sapfo, Anakreontą, Katulą, Horacijų, Ovidijų ir net Vergilijų[13] – visur meilė yra ne kas kita, kaip instinktai, kaip jų patenkinimas ar veržimasis patenkinti. Ir taip mene, taip gyvenime, taip pažiūrose, taip religijoje.

Platonas buvo pirmasis, kuris genialiu protu įžiūrėjo, kad žmoguje dar yra kažkas daugiau, negu grynas gyvybės veržimasis, kad žmogaus siela, atklydusi iš aukštesnio pasau-

[12] Šitas posakis nusako lytinio geidulio tik atsitiktinę reikšmę. Apie „giminės palaikymo" instinktą galima kalbėti tik gyvulių srityje. Žmonėse jam šitą prasmę suteikia tik protas. Pats savyje jis yra beprasmiškas, pats save naikinantis, aklas veržimasis pasitenkinti. Apie giminės palaikymą negalvoja ne tik jis, bet dažniausiai nė dvasia, jojo šėlimo aptemdyta.

[13] Ketvirtoje „Eneidos" giesmėje ir Didonė skundžiasi, kad besirengiąs išvykti Enėjus nepadovanojo jai kūdikio.

lio, negali tik trokšti žemiško pasitenkinimo, bet kad joje privalo būti dar ir kilnesnių dalykų. Todėl jis meilėje griežtai skiria: *lyties geidulį* ir *dvasišką ilgesį*. Apie pirmąjį nebuvo – ir nėra – reikalo kalbėti, nes visa Platono gadynė buvo juo persunkta. Taigi Platonas savo meilės himną gieda tik šitam dangiškajam erosui, šitam dvasiškajam ilgesiui. Tai yra nemirtingosios sielos savo tėvynės ilgesys, tai ilgesys dėl to, kad, kaip sako Fr. Försteris, „atlauža nori būti papildoma, pusė reikalauja visumos, neturtas – turto"[14]. Daugelis platoniškoje meilėje nori matyti nepatenkintą kūniškąją meilę. Tai yra klaida. Kas atidžiai skaito Platono „Puotą" ir kas supranta, jog Platono kalba yra pačios meilės kalba, tas padarys visai priešingą išvadą, kurios norėjo ir Platonas. Dangiškasis Platono erosas neturi nieko bendro ne tik su kūnu, bet ir su moterimi ar vyru apskritai, net su visu žemiškuoju pasauliu. Platono erosas „tai yra į vieną, tiktai kitą, pasaulį pakreiptas žmogaus sielos ilgesys"[15]. Šitoks meilės supratimas kilo iš visos platoniškosios filosofijos. Pagal Platoną, siela yra uždaryta kūne, kaip kokiame kalėjime dėl to, kad ji nusikalto dar aname tobulajame pasaulyje. Siela jau gyveno ir prieš kūno gyvenimą. Ir štai dabar šitos netobulos žemiškosios tikrovės pavidalai pažadina sieloje ano tobulojo gyvenimo atsiminimus, ji pradeda jo ilgėtis, pradeda trokšti tos padėties, kada ji skaisti ir graži regėjo Dievo veidą, kada ji buvo neapsunkinta to, ką dabar ji valkioja, vadindama *savo* kūnu. Tai nėra *josios* kūnas, tai tik už bausmę prikibusi medžiaga. „*Svetimu* kūnu apvilko tave ir iš gyvybės šalies tave žemėn ištrėmė mirti, o siela", – dejuoja Ksenofanas. Pajutusi šitos tikrovės tik pusiau realumą ir ano tobulojo gyvenimo grožį ir laimę, ji visomis savo būties gelmėmis jo pasiilgsta ir pradeda jo trokšti. *Tai yra meilė, tai tasai dangiškasis erosas.*

Bet štai čia pat tuoj kyla vienas neaiškumas: jeigu meilės esmė yra tik ano pasaulio ilgesys, kodėl jis apsireiškia vyro arba moters ilgesiu, o ne šiaip kokių dvasinių vertybių apskri-

[14] Kristus ir žmogaus gyvenimas, Kaunas, 1931, p. 16.
[15] Ten pat, p. 19.

tai troškimu? Kodėl jį pažadina ne mokslas, ne menas, net ne religija, bet vyras arba moteris? Šitą neaiškumą Platonas bando aiškinti dangiškojo eroso paklydimu. Žemiškasis erosas savo galingumu patraukia su savimi dangiškąjį erosą, pavilioja jį savo apgaulingu žavėjimu ir paskandina savo vyliuose. Tą ką dangiškasis erosas savo atsiminimuose turi iš tobulojo pasaulio, tą jis dabar pritaiko mylimajam asmeniui: „Ką jie pasiėmė iš Dzeuso, – sako Platonas apie besimylinčius, – tą jie išpila dabar į mylimojo sielą". Žemiškasis erosas nutraukia tąjį tobuląjį pasaulį žemyn ir apgyvendina netobuluose pavidaluose. Štai dėl ko tasai dangiškasis erosas eina per žemiškąjį erosą ir štai dėl ko tąjį dvasišką ilgesį sužadina vyras arba moteris. Užtat Platonas taip labai ir trokšta įtikinti, kad vyro ir moters ilgėjimasis yra iliuzija, yra apgaulė, kad čia yra *ano* pasaulio ilgesys, kad siela, sutikusi žemės grožį, neprivalo prie jo prikibti, bet jis turįs būti tik akstinas, tik proga atsiminti tąjį aukštesnį pasaulį, kuris nesiliauja traukęs sielą ir kurio žemiškasis grožis yra tik silpnas šešėlis.

Nesunku įžiūrėti, kad šitokiuose Platono protavimuose taip pat glūdi galų gale dar geroka porcija jojo gadynės pažiūrų į lyčių santykius. Platono meilės filosofija buvo reakcija prieš visišką senovėje meilės sukūninimą. Ir čia yra visa Platono stiprybė, bet kartu ir silpnybė. Platonas tiesiog genialiai suvokė, kad *meilė, tikroji, meilė nėra lyties geidulys, bet dvasiškas ilgesys*. Platonui turime būti dėkingi, kad galų gale meilė bent teoriškai buvo išvaduota iš seksualumo chaoso. Platoniškosios meilės koncepcija buvo priimta beveik į visų ideališkai nusiteikusių filosofų veikalus. Vl. Solovjovas, pavyzdžiui, tiesiog beveik kartoja Platono mintis negatyviuoju atžvilgiu. „Lytinė aistra, – sako jis – apgauna žmogaus širdį, pridengdama ją meilės šešėliu. Bet ji nėra meilė, ji yra tik klaidingas meilės paveikslas"[16]. Ir šiandien, kada vėl grįžtama šiuo atžvilgiu į baisų subarbarėjimą, kada seksualizmas skverbiasi į visas gyvenimo sritis, kada didmiesčių viešųjų ir slaptųjų klubų orgijos jau pralenkė Atėnų ir Romos bak-

[16] Die geistigen Grundlagen des Lebens, p. 13.

chanalijas – šiandien vėl reikia prikelti Platoną ir šaukte šaukti, kad meilė nėra lytinė aistra, kad tai *ji* žudo tikrąją meilę ir verčia ją lyčių neapykanta. „Šiandien, – sako Fr. W. Försteris, – vėl gyvename tokius laikus, kada visi tie sielos reikalai, Platono surinkti į dangiškojo eroso paveikslą, labiau negu kitados nutolo nuo savo tikro patenkinimo ir pražuvo žemiškosios meilės jausme. Todėl kaip tik į naujovišką žmogų kreipiasi Platonas šaukdamas: „Siela, neužmiršk savo amžinojo gyvenimo!"[17] Tuo griežtu meilės atskyrimu nuo žemesniųjų instinktų Platonas kaip tik ir darosi neužmirštamas visais laikais, kada tik šitieji instinktai pradeda imti viršų. Tai yra Platono stiprybė. Bet kaip kiekviena reakcinė kryptis, taip ir Platono meilės filosofija neišvengė nenuėjusi į kitą kraštutinumą. Mums atrodo, kad tąjį dvasišką ilgesį laikyti *tiktai* ano idealinio pasaulio (tegul mes jį imtume ir krikščioniškąja prasme) ilgesiu yra per daug; aiškinti šito ilgesio krypimą į vyrą ar moterį dangiškojo eroso paklydimu yra neteisinga. Tiesa, šitokios pažiūros gali būti labai naudingos atgrasyti žmonėms nuo to pasinėrimo instinktų šėlime. Tokiu metu, koks buvo Platono arba mūsų laikais, reikia visų pirma *visiškai* atskirti lytis, kad jos tik per atsiskyrimą prisirengtų tinkamai vienybei. Bet kaip toks, atskyrimas yra tik vaistas, tik pereinamoji priemonė, taip ir Platono *pozityvinė* meilės filosofija buvo tik pereinamoji pažiūra. Ji yra suaugusi, tiesiog gimusi iš *visos* Platono filosofijos, todėl su šia laimi arba žūsta.

Laikydamas sielas tik atklydusias į šį pasaulį bausmei atlikti, Platonas yra priverstas žmonių lytyse matyti tik priemonę žmonių giminei palaikyti. Jam nėra vyriškų ir moteriškų sielų ta prasme, kad jos būtų žmogiškosios idėjos poliariškumo išraiška. Todėl dvasinio pasipildymo, dvasinio keitimosi sąvoka platoniškoje filosofijoje neegzistuoja. Jeigu yra lyčių patraukimas viena prie kitos, tai jis Platonui yra tik žemiškojo eroso nerimas, kuris veržiasi į amžiną gyvenimą giminės plėtimu. Šitoji mintis rado ryškios išraiškos Pla-

[17] Kristus ir žmogaus gyvenimas, p. 19.

tono valstybinėje filosofijoje. Kaip žinome, Platonas idealinėje savo valstybėje numatė ir moterų – ne tik turtų bendrumą. Šitokia idėja gali kilti tik tokio žmogaus galvoje, kuris ir vyrą, ir moterį laiko pilnais žmonėmis, apvilktais tik priešingų lyčių kūnais. Šitas apvilkimas, žinoma, tuomet yra ne kam kitam, kaip tokių pat kūnų – kalėjimų dauginimui. Tuomet, aišku, ir meilė, jeigu ji linksta į priešingą lytį, yra suviliota žemiškojo eroso, ir yra ne kas kita, kaip tojo eroso veržimasis į gyvybės plėtimą. Tikroji meilė neturinti nieko bendro nei su vyru, nei su moterimi: tai tik tobulojo pasaulio ilgesys. Štai dėl ko Platonas savo valstybėje valdymą paveda filosofams, kurie atpalaiduoti nuo moterų, nuo darbo, užsiima tik amžinųjų idėjų kontempliacija ir iš ten semia nurodymų žemiškajai tvarkai. Vadinasi, jie turi meilę, bet jų meilė yra gryna, nesudrumsta žemiškojo eroso, nes jie nemyli moters, bet tik ilgisi idealinio pasaulio, o tame ir yra platoniškosios meilės esmė. Bet čia ir išeina aikštėn Platono meilės filosofijos trūkumas. Kiek mes palaikome negatyvinę josios pusę, kad meilė *nėra* nei pats lyties geidulys, nei to geidulio pakilninimas, tiek turime atmesti pozityvinę, kad meilė *yra* ne moters ar vyro ilgesys, bet idealinio pasaulio. Pozityvinė Platono meilės filosofijos pusė yra paremta jo mokslu apie sielos kilmę ir josios santykius su kūnu. Ir tai nuoseklu, nes kiekvienos pažiūros į meilę privalo remtis šituo mokslu. Deja, nei Platono pažiūrų į sielos kilmę, nei į sielos santykius su kūnu mes negalime priimti. Ne čia vieta plačiai dėstyti šitie dalykai. Juos galime rasti kiekviename psichologijos veikale. Čia pasitenkinsime konstatavę, kad siela negyvena prieš žmogaus prasidėjimą, bet sutveriama pradėjimo momentą, kad ji nėra į kūną įkišta už bausmę, kaip į kokį kalėjimą, bet tampa substancialine kūno forma, sudarydama tuo būdu su juo vieną žmogiškąją substanciją. Šitaip supratę sielos kilmės ir josios santykių su kūnu problemas, negalime nematyti, kad pozityvinė Platono meilės filosofija iš jų neišvedama arba jeigu ir galima išvesti, tai tik labai metaforiškai. Platonui lytys kyla tik iš kūno skirtumo, mes tuo tarpu žmonių lytiškumą matome žmogiškosios idėjos poliariš-

kume. Platonui vyras ar moteris yra tik akstinas tobulojo pasaulio prisiminimui pažadinti, mums tuo tarpu vyras ar moteris yra ne tik meilės akstinas, bet ir *objektas*. Platonui vyro ar moters troškimas yra žemiškojo eroso padaras, mums tuo tarpu jis yra persiskyrusių žmogiškosios idėjos polių susivienijimo noras. Platonui meilės ilgesys yra antgamtinio pasaulio ilgesys, mums jis yra ilgesys žmogiškosios pilnatvės per papildymą priešinguoju poliumi. Platonui meilės džiaugsmas yra amžinųjų idėjų kontempliacija, mums jis yra pasėka bent netobulo rojinės lyčių pusiausvyros atstatymo. Šitie priešingumai kaip tik ir plaukia iš kitokių pažiūrų į žmogaus – tuo pačiu ir į lyčių – kilmę ir į sielos santykius su kūnu. Atitrūkęs nuo lytinio geidulio, Platono meilės supratimas nulėkė per daug aukštai, palikdamas ne tik vyro ar moters kūną, bet ir dvasią. Platono meilė nėra dvasinė, bet idėjinė arba geriau ideistinė meilė, kaip ir visa jo filosofija. Mes tuo tarpu josios *pagrindo* norėtume paieškoti prigimtojoje tikrovėje, o josios *atbaigimo* – antgamtinėje tvarkoje. Tik taip surišus abi šitas sritis, palaikoma ir reali vyro ar moters reikšmė meilėje ir kartu išsaugojama idealinis josios pobūdis, neleidžiant jai nugrimzti į žemiškojo eroso vylius. Platonas, apskritai imant, gerai kalbėjo apie meilės atbaigimą, bet jis leido išsprukti pagrindui. Jo meilė nesiremia lytimis ir todėl virsta tik metaforine meile, kokia žmogus myli kilnų idealą. Tuo tarpu idealų meilė nuo vyro ar moters meilės yra labai skirtinga. Kas tad *yra* ši pastaroji?

Visų pirma turime dar kartą pabrėžti, jog *tikroji vyro ar moters meilė yra visai kas kita, negu geidulingumas*. Tiesa, jis gali prie meilės prisiplakti, jis gali įgyti labai subtilių ir poetiškų niuansų, bet visados jis liks kūne ir ten bus akylaus stebėtojo surandamas. Tiesa vėl, kad geidulingumas gali eiti drauge su meile (jis dažnai ir eina, nes juk žmogus yra ir gyvulys, ir dvasia), bet *jis nieku būdu nėra nei meilės priežastis, nei meilės pasėka*. Geidulingumas nežadina meilės (kai kuriais atvejais jis dar ją užmuša), nė meilė nekelia geidulingumo (kilni meilė slopina geidulingumą). Iš kitos pusės, geidulingumas gali būti be meilės, o meilė – be geidulingumo. O tai

dėl to, kad geidulingumas kyla iš kūno, o meilė – iš dvasios. Tuo tarpu nuo amžių negirdėta, kad kūniškas produktas virstų dvasiniu, o dvasinė išdava virstų kūno dalyku. Ar dar reikia pastebėti, kad *praktikoje* dažnai yra sunku atskirti, kur yra geidulingumas, o kur yra meilė, nes praktinis žmogus yra *vienas* žmogus – su kūnu ir su dvasia. Ir geidulingumo, ir meilės troškimas yra priešingasis polius. Bet kas turi akylų ir dar nesudrumstą žvilgsnį, kas žino ir jaučia tiek kūno, tiek dvasios reikalavimus, tas ne taip jau labai sunkiai galės atskirti šiuos du *iš esmės* skirtingus dalykus, kaip *iš esmės* yra skirtinga gyvybė nuo dvasios. Jeigu žmogus per savo neilgą gyvenimą „mylėjo" dešimtį ar penkiolika, vargiai jis galės pasigirti tikrąja meile; čia buvo tik geidulingumas. *Meilės* objektai keičiasi ne taip greitai. Dėl ko – tai pamatysime vėliau. Iš kitos pusės, kas vesdamas pasižada, kaip šv. Paulius sako, savo žmoną laikyti mergaite, – argi čia sunku bus įžiūrėti tikroji meilė? Kas skaitė šveicaro H. Federerio „Tadeo Amente ir Sibilla Pagni"[18], tas žino, kas yra tikroji meilė. Tadeo nusivežė Sibillą prie altoriaus vežimėlyje, nes ji kalnuose nušalo abi kojas. Kas galės jame neigti tikrąją meilę? Kai Senojo Įstatymo Tobijas vedė Sarą ir tris dienas meldėsi Dievui – kas skaitė šitą maldą, tas negalės jam prikišti geidulingumo. Taigi yra meilė ir yra geidulingumas. Nereikia niekados šitų dalykų painioti, nes tas nelemtas nemokėjimas jų atskirti veda į labai klaidingas išvadas ne tik teorijoje, bet dar labiau praktiniame gyvenime. Tiesa, šiandien žodis „meilė" plačiuose sluoksniuose neteko pirmykščio skaidrumo ir pirmykštės savo prasmės. Šiandien kalbama apie „laisvąją meilę", apie „pirktinę meilę" ir t. t., ir t. t. Bet šitas meilės pažeminimas kaip tik *dar labiau* verčia mus pabrėžti josios kilnumą, tiesiog josios šventumą net ir prigimtoje srityje, nes prie tų trijų liekanų iš palaimintųjų rojaus laikų, prie žvaigždžių, gėlių ir kūdikio akyčių, mes dar drąsiai pridėtume ir ketvirtąją – *meilę*.

[18] Šitas dalykėlis buvo spausdintas ir „Naujojoje Vaidilutėje".

Tihaméris Tóthas savo knygelėje „Skaistus jaunimo brendimas" šitaip vaizduoja meilės gimimą jaunikaičio širdyje: Pradedi spręsti matematikos uždavinį. Bet pieštukas sustingsta tavo rankoje, knyga lieka atvožta, tu žiūri į tolį, ir tame tolyje iškyla mergaitės galvutė. – Taip, stipri vaizduotė ne vienam sukuria tiesiog regimą išsvajotosios ar išsvajotojo paveikslą. Bet tai dar tėra tik įvadas į meilę: tai *meilės ieškojimas, meilės ilgesys*. Argi nepastebime kaip tai panašu į pirmojo žmogaus ieškojimą? Negera būti vienam ne tik *pirmajam* žmogui, bet ir *kiekvienam*. Todėl kiekvieno širdyje kyla kažko ilgesys, kažko ieškojimas. *Ko* ir *dėl ko*? – tai klausimai iš karto labai neaiškūs. Jie nebuvo aiškūs nė pirmajam žmogui. Nė Adomas nežinojo, *ko* jis ieškojo sutvėrimų tarpe ir *kas* jį spyrė ieškoti. Tai paaiškėjo tik suradus į *save panašų*. Subiologėjęs amžius jaunuoliškas svajones pasiskubina išaiškinti biologinių funkcijų atbudimu. Jam tai atrodo savaime aiškus faktas, nes lytinio subrendimo laikotarpis kaip tik supuola su meilės troškimo pradžia. Bet kaip laikoma logiška klaida *post hoc ergo propter hoc*, tai taip pat lygia klaida reikia laikyti ir *cum hoc ergo propter hoc*. Argi dar maža yra įrodinėta, kad dvasios išsivystymas priklauso nuo kūno išsivystymo, kad dvasia tik tada pradeda plasnoti visu plotu, kai kūnas taip pat yra visu plotu išsivystęs? Tuo tarpu lytinis subrendimas kaip tik atbaigia kūno išsivystymą. Dvasia dabar randa tvirtos atramos bebaigiančiame bręsti kūne ir pati pradeda veržtis į kūrybinį gyvenimą. Ar tai lytinio subrendimo pasėka? Anaiptol! Lytinio subrendimo pasėka yra geidulingumas. Bet jis *visiškai* yra skirtingas nuo meilės ilgesio, gemančio jaunikaičio ar mergaitės širdyje. Mūsų amžiuje, tiesa, kada dauguma jaunuolių dar prieš brendimą yra užnuodyti pornografinių veikalų, paveikslų, kino filmų, jaunimo svajonės – ypač vyriškojo – dažniausiai ir eina šita geidulingumo rodoma kryptimi. Bet kas žino sveikoje ir doroje atmosferoje augančio jaunimo psichologiją, kas žino, kaip mergaitės gėdisi savo moteriškų žymių ir kaip berniukai tiesiog nekenčia jiems neduodančių ramybės atbudusių geidulių – ir vis dėlto kaip vieni ir kiti ilgisi meilės ir apie ją svajoja, neįsileisdami į šitas svajones nė šešėlio nešva-

rios minties, tas negalės tvirtinti, kad visa tai lytinio brendimo pasėka. Kiek jaunimo ilgesiai ir svajonės eina geidulingumo kryptimi, tiek iš tikro jos yra lytinio brendimo produktas. Bet kiek jos siekia kažko nežinomo, kažko į save panašaus, ko neranda visoje supančioje aplinkoje, tiek jos yra dvasios atbudimo pasėka.

Palikime šalia geidulingas svajones, nes jų siekimas yra aiškus ir jų aiškinimai per daug įkyrėję. Bet ko siekia atbudusi ir į kūrybiškus žygius pasinešusi dvasia? Apie ką svajoja ir ko ilgisi audringa jaunikaičio ir tyloje susikaupusi mergaitės siela? Kaip nežinojo ieškodamas pirmasis žmogus, taip nežino nė vienas. Tik štai pamažu[19] susidūrimas su vienu žmogum lašas po lašo pradeda pilti į sielą kažką, kas pririša, kas patraukia, kas jungia ir vienija. Ir vieną gražią dieną svajonės, ilgesiai, nemiegotos naktys susitelkia aplink vieną konkretų objektą: *aplink vyrą arba aplink moterį*. Tik dabar jaunikaitis arba mergaitė sužino, kas buvo tai, ko jie ieškojo, ko ilgėjosi, troško ir sapnavo. Tik dabar jie sako su pirmuoju žmogumi: štai dėl ko aš paliksiu savo gimdytojus, savo brolius ir seseris, savo tėviškę ir net savo šalį; štai su kuo aš surišiu savo gyvenimą, savo likimą ir net amžinąjį buvimą. Argi visa tai nėra pakartojimas pirmojo žmogaus ieškojimo ir radimo? Argi šitų ilgesių metu Apvaizda nesako „negera jam būti vienam" ir ar nenurodo žmogaus, panašaus į jį? Adomo meilės kilimas buvo ženklas visų amžių meilės pradžiai. *Adomo meilės pobūdis taip pat buvo ženklas visų amžių meilės pobūdžiui.* Nekalta mergaitė ir skaistus jaunikaitis nė negalvoja apie tapimą „vienu kūnu". Paprastai meilė prasideda daug anksčiau, negu yra galimos vedybos. Praeina trys, penki, dešimt metų prieš jungtuves, trys, penki, dešimt metų po jungtuvių, ir jie yra ne „du viename kūne", bet *viena dviejuose kūnuose*, ir meilė klesti dar puikesnėmis spalvomis, ir geiduliai nyksta prieš nekaltą žvilgsnį. Kas yra kūninis gimdymas prieš dvasinį gimdymą, ir ką reiškia geidulingumo alkis, kada dvasia yra soti?

[19] Sakau *„pamažu"*, nes staigi meilė (*meilė*, ne geidulingumas) yra padaras arba romanų, arba nepaprastų įvykių, kurie ligi gelmių sukrečia sielą.

Čia mes atskleidžiame giliausią *meilės ilgesio* prasmę. *Meilės troškimas yra moters arba vyro troškimas.* Ne moters arba vyro, kaip biologinių lyčių, bet *kaip žmogiškosios idėjos polių konkretizacijos.* Jauno žmogaus siela, atbudusi kūrybiniam veiklumui, pasijunta dar nepilna, pasijunta esanti tik pusė, negalinti sudaryti įtampos, palaikančios jos pilnutinumą, be priešingo poliaus. Jaunikaitis *ieško* ir ilgisi, nes neturi į ką osciliuoti, neturi kam teikti savo dvasios gyvybės, neturi kam būti riteris ne tik globojamąja, bet ir žadinamąja prasmėmis. Berniukai jo nepatenkina, nes jie *visi ieško* ir todėl išsisklaido. Mergelė ilgisi ir *ieško*, nes pajunta troškimą duoti kam nors savo sieloje išaugintų vertybių, ji nori ką nors globoti, kam nors gimdyti dvasinius kūdikius, bet neturi kam, neturi sielos pradėjėjos, neturi teikiančiojo poliaus. Jaunikaitis yra teikiantysis polius: jis nori duoti. Jis tad ilgisi to, kas priimtų, jis ilgisi priimančiojo poliaus, jis ilgisi mergelės. Mergelė yra priimantysis polius: ji nori imti. Ji tad ilgisi to, kas duotų, ji ilgisi teikiančiojo poliaus, ji ilgisi jaunikaičio. Taigi šitų ilgesių šaknys yra ne kūne, bet sieloje. Sielos poliariškumo vienišumas juos žadina, palaiko ir ugdo. Siela be priešingojo poliaus papildymo jaučiasi lyg neatbaigta, lyg ne pilna, jaučia savyje kažkokią tuštumą, kažkokį plyšį, todėl ilgisi ir ieško. Ir iš tikro *vyriškoji siela be moteriškumo ir moteriškoji be vyriškumo nerealizuoja pilnutiniu būdu žmogiškosios idėjos.* Žmogiškoji idėja jose paskirai apsireiškia tik *vienu* poliumi. O tai yra būties pilnybės stoka. Ji tad ir pažadina tą ilgesį, tą troškimą, tą ieškojimą. Taigi: *meilės ilgesys savo esmėje yra troškimas pilnutiniu būdu realizuoti savyje žmogiškąją idėją.* Tai kvepia platonizmu? Taip, tai *tik kvepia.* Bet tai anaiptol nėra platonizmas. Juk, rodos, yra skirtumo: ilgėtis grįžti į idėjų pasaulį ir ilgėtis žmogiškąją idėją nutraukti žemyn ir apgyvendinti pilnutiniu būdu savyje. Platonas nori grįžti į aną pasaulį *tiesiog,* atsitraukdamas ne tik nuo priešingos lyties, bet nusikratydamas ir kūnu. Mes norime apgyvendinti žmogiškąją idėją pilnutiniu būdu *per priešingojo poliaus tarpininkavimą,* nes tik tobula abiejų polių vienybė padaro tobulą šitos idėjos išraišką. Štai dėl ko jaunikaičio žvilgsnyje į tolumą pa-

sirodo *mergaitės* galvutė, o mergaitės sapnuose apsilanko ant juodbėro žirgo *riteris*. Žmogiškąją idėją pilnai realizuoti savyje *trokšta* tiek vyras, tiek moteris. Bet jie *negali* josios realizuoti be vienas antro. Jie tad ir *ilgisi* vienas antro. Tai ne geidulingumo, bet sielos poliariškumo ilgesys. Tai ne troškimas tapti dviem „viename kūne", bet noras būti *vienu dviejuose kūnuose*. Tai atbaigimo, papildymo, antrosios pusės ieškojimas. *Meilės ilgesys yra būties pilnybės ilgesys*[20]. O kadangi šitą pilnybę atneša tik priešingas polius, jo tad ir laukiama, jis tad ir kviečiamas. Vyras laukia moters, moteris laukia vyro. *Vyro sieloje meilės ilgesys yra moteriškumo troškimas, o moters sieloje meilės ilgesys yra vyriškumo troškimas*. Apie amžinąjį *moteriškumą* daug kalbėjo poetai ir filosofai, nes jie buvo *vyrai*. Ateinančių amžių moterys gal pakalbės apie amžinąjį *vyriškumą*. Bet jų prabilimas priklausys nuo vyrų (šitos tiesos pagrindas paaiškės mums vėliau).

Bet meilė turi ne tik ilgesį. Meilė turi ir *džiaugsmą*. Meilės džiaugsmas yra didžiausias iš visų prigimtosios tikrovės džiaugsmų. Tai yra pakartojimas pirmojo žmogaus džiaugsmo, kada jis pajuto moters sutvėrimą, kada surado į save panašų. Meilės ilgesys kyla iš neturėjimo, meilės džiaugsmas – iš pasiturėjimo. Kuo? Kūnu? Anaiptol! Į šitą atsakymą kaip tik ir sudūžta visi biologiniai meilės aiškinimai. Jie dar svyruodami laikosi meilės ilgesyje. Bet kai tik biologiniu pasiturėjimu jie bando išaiškinti meilės džiaugsmą, tuoj patys save sugriauna. O tai yra logiška išvada. Juk jeigu meilės ilgesys yra ne kas kita, kaip geidulingumo veržimasis, tai meilės džiaugsmai, nuosekliai galvojant, bus šito veržimosi patenkinimas! Taip ir sakoma. Bet tai ir yra išvada, kuri parodo visą biologinio aiškinimo atvirkštumą. Jau nuo amžių žinoma, kad *geidulingumo patenkinimas gimdo ne džiaugsmą, bet liūdesį*. Rodos, bene Nietzsche yra pastebėjęs, kad gyvybės perteikimo aktas yra labai panašus mirčiai. Šia prasme ir Vl. Solovjovas yra pasakęs, kad „mes norėdami gyventi, *mirštame ne tik patys*, bet žudome ir ki-

[20] Ta prasme ir Vl. Solovjovas yra pasakęs, kad „gėrio troškimas yra savo esmėje meilė arba meilės šaltinis". – Zwölf Vorlesungen..., p. 138.

tas būtybes"[21]. Tai yra gili tiesa, nepastebėta biologinių aiškintojų. Tai yra priežastis, dėl ko geidulingumo tenkinimo intensyvumas eina ranka rankon su nusibodimu gyventi (*taedium vitae*), su netekimu skonio visiems kilnesniems džiaugsmams, galop su neapykanta savo partnerio ar partnerės. Tai dvelkimas kažkokiais puvėsiais, kurie kyla iš to prigimties chaotiškumo, esančio geidulingumo gelmėse. Tai mirties šešėlis, nes kas gimė, turi ir mirti. Argi tad galima kalbėti apie šitokį meilės džiaugsmo šaltinį? Tai ne džiaugsmo šaltinis, bet liūdesio, ne meilės, bet neapykantos. Ir suprantama. Kaip geidulingumas nėra meilės ilgesio priežastis, taip jis nėra nė priežastis meilės džiaugsmo. Iš kur kilo ilgesys, ten reikia ieškoti ir džiaugsmo, nes *džiaugsmas ir yra ilgesio patenkinimas.*

Meilės ilgesio priežastis, kaip matėme, yra sielos pasijutimas nepilna, dar lyg nepabaigta tverti. Meilės džiaugsmas todėl bus priešingas pasijutimas. Vyras ar moteris, suradęs savo ilgesio objektą, atidaro savo sielą vienas duoti, kitas priimti; tarp jų pradeda tekėti dvasinės gyvybės srovė, atsiranda įtampa tarp dviejų polių. Vyriškumas esti papildomas moteriškaisiais pradais, moteriškumas – vyriškaisiais. Žmogiškoji idėja tampa kiekviename realizuota jau pilnai (kiek tai galima prigimtuoju būdu), kiekvienas iš jų pasijunta atbaigtas, pilnas, visas, nes surado tai, ko trūko: *antrąjį žmogiškosios idėjos polių. Čia* tad yra meilės džiaugsmo priežastis. Čia glūdi toji ramybė, tas nesiblaškymas, kurio nežinojo ilgesys, tas tylus brendimas didžių dalykų. *Meilės tad džiaugsmas yra savęs atbaigimo jautimas.* Tai būties pilnybės (reliatyvios, žinoma) išraiška. Ne pasiturėjimas priešingos lyties kūnu[22] atbaigia žmogų ir suteikia jam bent reliatyvią būties pilnybę, bet pasiturė-

[21] Die geistigen Grundlagen des Lebens, p. 12.

[22] Pasiturėjimas ir pasipildymas kūnu tikra prasme net nėra galimas. Todėl J. Mausbachas klysta sakydamas, kad „pagal kūniškąją pusę, pagal savo lytinį skirtingumą vyras ir moteris yra reikalingi papildymo, tai žmonijos pusės". („Die Stellung der Frau im Menschheitsleben", p. 28). Tuo tarpu yra visai priešingai. Juk ką moters kūnas gali duoti vyro kūnui arba vyro kūnas – moters kūnui? Koks čia gali būti pasipildymas? „Ką turi mergaitė, ko aš neturėčiau?" – pasakė Winckelmanas. Pasipildymas yra ir ateina iš dvasios.

jimas priešingojo dvasios poliaus elementais. Vyras džiaugiasi dėl to, kad jo sieloje gyvena amžinasis moteriškumas, kurį jis gali apvaisinti ir priimti iš jo jam gemančias vertybes. Moteris džiaugiasi dėl to, kad josios sieloje gyvena amžinasis vyriškumas, duodąs jai gyvybės, pripildąs tąją motinų karalystę, kurioje bręsta visi didieji pasaulio žygiai. Dėl kūnų atsiskyrimų meilės džiaugsmas nė kiek nemažėja. Priešingai, jis darosi dar skaidresnis, nes nedrumsčiamas chaotiško gyvybės blaškymosi. Taigi dabar jau galime meilės džiaugsmo esmę išreiškti vienu sakiniu: *meilės džiaugsmas yra pasėka pasiturėjimo priešingojo poliaus elementais, kurie suteikia bent reliatyvią būties pilnybę*. Visur pabrėžiame, kad tai yra tik reliatyvi būties pilnybė, nes tuoj pamatysime, kad prigimtoji meilė yra tik pagrindas absoliutinei pilnybei. Prigimtoji meilė turi būti atbaigta, kaip ir kiekviena kita prigimtosios tikrovės sritis.

Meilės ilgesys yra *įvadas* į meilę. Meilės džiaugsmas yra meilės *išdava*. Bet nei vienas, nei kitas nėra *meilė*. Vis dėlto šitas įvadas ir šitoji išdava yra labai ankštai su meile surišti ir kaip tik dėl šito susirišimo jie mums padės įžvelgti ir į pačios meilės esmę. Ilgesys verčia ieškoti priešingojo poliaus. Džiaugsmas pranešė, kad jis jau rastas. Ilgesys yra troškimas papildyti savo sielą priešingosios lyties pradais. Džiaugsmas yra šito papildymo pasėka. Kur tad yra meilė? Meilė stovi viduryje tarp ilgesio ir džiaugsmo. Jeigu ilgesys yra ieškojimas, o džiaugsmas radimo pasėka, *tai meilė yra pats radimas ir pasiturėjimas radiniu*. Jeigu ilgesys yra troškimas save papildyti, o džiaugsmas šito papildymo pasėka, *tai meilė yra pats pasipildymas, pats keitimasis trokštamais priešingais pradais*. Jeigu galop ilgesys yra noras realizuoti savyje pilnutiniu būdu žmogiškąją idėją, o džiaugsmas šito realizavimo pasėka, *tai meilė yra pats šitas realizavimas*, pats apgyvendinimas priešingojo poliaus savyje. Mylėti reiškia gyventi kitame ir kartu kitą apgyvendinti savyje. Todėl Vl. Solovjovas yra puikiai pasakęs, kad „meilė yra išvidinis neišskiriamumas ir vienybė dviejų gyvenimų"[23]. Išvidinė dviejų sielų vienybė yra es-

[23] Die geistigen Grundlagen des Lebens, p. 13.

minis meilės elementas. Kur šitos vienybės nėra, ten ir apie meilę negali būti kalbos. Ten gali būti tik „mylėjimasis" senoviška prasme. Ir tai savaime suprantama. Juk jau pats meilės ilgesys parodo, kad jis trokšta vienybės, kad jis trokšta, jog priešingojo poliaus pradai ateitų ir apsigyventų sieloje. Tai nėra apsigyvenimas kambaryje arba bute, bet tai yra susijungimas neišskiriamon vienybėn vyriškumo ir moteriškumo, tuo būdu *pilnai* realizuojant žmogiškąją idėją. Tai yra dviejų būties polių vienybė. Dabar mes suprasime, kad jeigu šitie poliai susivienijo *tikrai* ir *iš vidaus*, tai jie ne taip lengvai išsiskiria. Štai dėl ko anksčiau ir buvo pasakyta, jog vargu ar *meilė* buvo ten, kur josios objektai buvo keičiami kas antri ar treti metai. Pati tikroji, pati gilioji meilė yra amžina, nes josios pagrindas ir josios objektas – priešingojo poliariškumo siela yra taip pat amžina. Žinoma, tos visos „meilelės", kurios savo akstinu turi ne poliariškumo ilgesį, vadinasi, ne tą būties pilnatvės troškimą, bet gražias akis ar dailią figūrą, jos nėra ir negali būti amžinos, nes šio pasaulio pavidalai keičiasi kaip susidėvėję drabužiai. Bet ką į meilę vedė būties pilnybės ilgesys, kas juto savo sielą lyg neatbaigtą ir kas suradęs ir apgyvendinęs vyriškumo ar moteriškumo pradus pasijuto bent reliatyviai pilnutinis, – to meilė bus amžina. Filme „Indijos sūnus" senis rama sako savo globojamam kunigaikščiui: „Meilė yra didi ir amžina, kaip Dievas". Bet ji darosi tokia tik tada, kai eina iš dvasios ir į dvasią, kai yra dviejų žmogiškosios idėjos polių vienybė, nes per tai ji galop pasiekia ir patį Dievą. „Meilė, – sako J. G. Fichte, – kuri yra tikra meilė, o ne tiktai praeinantis geidulingumas, niekados neprisikabina prie nykstančių dalykų, bet atbunda, užsidega ir remiasi tik amžinaisiais"[24]. Sakoma, nekurstoma meilė gęsta. Tai tiesa. Jeigu poliai nustoja teikę vienas kitam dvasios gyvybės, jeigu įtampa tarp jų pamažu dėl to silpsta, aišku, ir vienybė silpnėja, ir meilė gęsta. Bet šitas kurstymas jokiu būdu nereikia suprasti kūniška prasme. Tiesa, žmogus nėra gryna dvasia, bet *dvasia kūne*, todėl

[24] Reden an die deutsche Nation, Berlin, 1808, p. 254–255.

dvasinis susirišimas išeina ir privalo išeiti aikštėn ir kūno ženklais. Bet tai nėra meilės esmė. *Ne šitie ženklai žadina dvasinį keitimąsi, bet dvasinis keitimasis pažadina šituos ženklus.* Ne dėl to jaunikaitis skina mergaitei baltųjų rožių, kad jis mylėtų, bet dėl to, kad jis jau myli. Rožių dovana yra tik išviršinė apraiška tos dvasinės dovanos ir tos dvasinės vienybės. Vadinasi, *meilė yra išvidinis ir pastovus priešingųjų dvasios polių susijungimas.* Vyras myli, tai reiškia: moteriškumas, atėjęs iš konkrečios moters, gyvena jo sieloje. Moteris myli, tai reiškia: vyriškumas, atėjęs iš konkretaus vyro, gyvena josios sieloje. Mylėti ir *būti* mylimam reiškia: apgyvendinti kitą *savo* sieloje ir pačiam apsigyventi *kitame.* Mylėti ir *nebūti* mylimam reiškia: apgyvendinti kitą savyje ir rasti užrakintą kito sielą, nepriimančią pasisiūliusio gyventojo. Tai kančia. Būti mylimam ir *nemylėti* reiškia: leisti save apgyvendinti kitame, o šiam užtverti kelią į savąją sielą. Tai nuožmumas.

Benagrinėdami meilę, suradome joje tris elementus: meilės ilgesį, pačią meilę ir meilės džiaugsmą. Meilės ilgesį galime laikyti *nusiteikimu meilei.* Kiekvienas žmogus yra *nusiteikęs* meilei, nes kiekvienas nėra pilnutinis be priešingojo poliaus pradų. Pačią meilę reikia laikyti *meilės veiksmu,* nes ji yra ne kas kita, kaip tas nuolatinis teikimas ir priėmimas, dvasinis apvaisinimas ir dvasinis gimdymas, žodžiu, toji nuolatinė dvasinė srovė, tekanti tarp dviejų polių. Meilės džiaugsmas tada tenka vadinti *meilės išdava,* kadangi jis kyla iš tos srovės, iš to jautimo, kad viena siela yra gaivinama kitos, vienas polius papildomas kito. Be abejo, kaip kitur, taip ir čia, svarbiausias yra meilės veiksmas, nes į jį veda meilės nusiteikimas ir iš jo kyla meilės išdava arba džiaugsmas. Bet šiuo tarpu mums labiau rūpi šitoji išdava. Mat *išdavos tobulumas parodo ir pačio veiksmo tobulumą.* Todėl norėdami atspėti pačios *meilės* pobūdį, mes visų pirma turime įžiūrėti josios *išdavos* pobūdį. Meilės džiaugsmas, kaip matėme, yra ne kas kita, kaip jautimas savyje tam tikro atbaigimo, tam tikros būties pilnybės. Meilės džiaugsmas yra *tam tikra laimė.* Juk laimė ir yra patenkinimas giliausių prigimties troškimų. Šitą

patenkinimą ir apreiškia meilės džiaugsmas arba meilės laimė. Kad meilė suteikia žmogui tam tikrą jo troškimų patenkinimą, tai nereikia nė aiškinti. Bet kaip yra įvairūs patenkinimo laipsniai, taip yra įvairūs ir laimės laipsniai. Meilės laimė yra labai didelė laimė, bet *ji nėra absoliutinė.* Meilės teikiamas patenkinimas neįsiskverbia ligi pačių prigimties šaknų. Blogio paliesta prigimtoji žemė yra per daug sudžiūvusi, kad gaivinantis meilės lietus galėtų ją persunkti ligi pat gelmių. Meilės teikiama laimė nepatenkina žmogaus tiek, kad jis iš tikro pasijustų visiškai atbaigtas, tobulai pilnutinis, jau nieko netrokštąs ir neieškąs. Gyvenimas per daug aiškiai kalba, kad taip nėra, kad net ir laimingiausioje meilėje žmogus nesijaučia tobulai laimingas. Vadinasi, *meilės išdava nėra visiškai tobula.* Šitas nepaneigiamas faktas mus verčia padaryti taip pat neužginčijamą išvadą, kad *nė pati meilė nėra tobula.* Vadinasi, tasai dviejų žmogiškosios idėjos polių susivienijimas, tasai vyriškumo ir moteriškumo pasipildymas, tasai keitimasis dvasine gyvybe, *kiek jis yra išsiplėtojęs pačios žmogaus prigimties veikimu,* nėra tobulas, nėra dar atbaigtas. Tiesa, meilės ilgesys ištraukia žmogų iš to egoistiško atsiskyrimo, į kurį jis buvo pastūmėtas pirmosios poros puolimu, bet dar netobulai, dar ne visiškai. Meilė atnaujina pirmykščius lyčių santykius, bet taip pat netobulai, nes nepajėgia įvykdyti tobulos vienybės tarp vieno ir kito poliaus. Nepaisant net nė karščiausios meilės, ir viename, ir kitame iš meilės dalyvių dar lieka didelis egoizmo kiekis, dar yra gyvas didelis linkimas vėl viską išardyti ir klajoti vienumoje. Čia mes niekur neminime religinio meilės pašventimo, nes kalbame apie *prigimtąją meilę,* apie meilę, kuri yra tik žmogaus dvasios padaras. Ir ji yra kilni, ir ji yra didi, bet ji yra dar netobula. Prigimtoji meilė anaiptol nėra geidulingumas. Visa tai, ką ligi šiol esame pasakę apie meilę, išvedėme iš žmogaus prigimties, iš *žmogaus dvasios.* Šitoji tad prigimtoji meilė yra rojaus liekana. Ji padaro, kad lytys nesusinaikina ligi galo ir nežūsta savo išsiskyrime. Ji jas suveda vienybėn, ji stengiasi atstatyti rojaus santykius tarp vyro ir moters. *Bet ji*

nepajėgia. Ji nepajėgia šitos vienybės ne tik išplėsti ligi universalumo, bet net jos tobulai realizuoti vyro ir moters sielų gyvenime. Besimylintieji daugiau ar mažiau pralaužia egoizmo lukštą *vienas kitam.* Iš tikro geriau yra mylėti nors vieną, negu nieko nemylėti. Bet šitas lukštas dar lieka labai reikalingas *pašaliui.* Prigimtoji meilė neatstato vienybės nei tarp žmogaus ir pasaulio, nei tarp žmogaus ir žmogaus. Tuo tarpu meilės idealas, tobula meilė, Vl. Solovjovo pasakymu, yra „susijungimas visų būtybių ir daiktų"[25].

Bet nepaisant šitokios prigimtosios meilės negalės negalima neigti, kad ji rengia kelią tai visuotinei vienybei, kad ji darosi įvadas ir materialinis pagrindas tobulajai meilei. Idealinė meilė yra kosminė meilė. Tai yra žmogaus poliarinio susijungimo išplėtimas ligi kosminio sujungimo. Prigimtoji meilė negali pati viena pakilti ligi tokio tobulumo. Bet ji stengiasi, ji stengiasi vienyti, ji stengiasi atšaukti žmogų iš jo vienišo ištrėmimo, ji stengiasi įdiegti jam švelnumo ir gailestingumo net materialiniams sutvėrimams. Psichologai jau seniai pastebėjo, kad mylintis žmogus yra labiau sukalbamas, švelnesnis, gailestingesnis, visuomeniškesnis, labiau mėgsta gamtą ir apskritai pasaulio sutvėrimus. Čia tad ir glūdi prigimtosios meilės reikšmė ir galybė. Nesant prigimtosios meilės, apie visuotinę meilę nebūtų galima nė kalbėti, nes ji neturėtų į ką atsiremti. Kaip apskritai prigimtis yra materialinė atrama visiems aukštesniems gyvenimo laipsniams, taip ir *prigimtoji meilė yra materialinė atrama visuotinei tobulajai meilei.* Bet iš kitos pusės, kaip visa prigimtis yra reikalinga atbaigimo aukštesne galybe, taip tokio pat atbaigimo yra reikalinga ir prigimtoji meilė. Prigimtis pati viena savo jėgomis pakelia daiktą tik ligi aprėžto tobulumo. Jam užbaigti reikia didesnių jėgų. Prigimtoji meilė taip pat suvienija vyrą ir moterį, žmogų ir pasaulį tik ligi tam tikro laipsnio. Pakelti šitą vienybę ligi tobulumo gali tik tas, kas buvo ir pirmykštės vienybės pagrindas, kas yra viso ko centras ir apie ką telkiasi ir jungiasi visa būtis, tai yra *Dievas.*

[25] Zwölf Vorlesungen..., p. 72.

6. *Meilės atbaigimas*

Meilės idealu mes laikome tobulą vyro ir moters kaip žmogiškosios idėjos poliariškumo išraiškų sujungimą, per kurį ateina žmonių vienybė, o per šią – viso kosmo vienybė su Dievu. Jeigu kosmo vienybė tarp savęs ir su Dievu galima bus tik po visuotinio perkeitimo, jeigu žmonių vienybė prigimtojoje tvarkoje realizuojasi tik lygstamai, tai vyro ir moters susivienijimas privalo būti įvykdytas jau tobulai. Tai yra pirmoji meilės idealo dalis. Tai sąlyga visokiai kitokiai vienybei. Ir tik tada bus galima laukti kosminių gaivalų taikos, žmonijos taikos, kai ši taika *visų pirma* įsigalės tobulai tarp vyro ir moters. Kol tarp jų eis kova, tol josios atgarsiai skambės ir visame pasaulyje. Visuotinė taika visų pirma prasideda taika su pačiu savimi ir su antrąja savo puse. Tai yra didi atsakinga lyčių pareiga. Nuo jų gyvenimo priklauso viso pasaulio gyvenimas: ar jis bus persunktas meile ir suvienytas, ar užnuodytas neapykanta ir dar labiau išskaldytas. Bet prigimtoji meilė nepajėgia, kaip matėme, sudaryti net tobulos vienybės tarp vyro ir moters, ji nepajėgia pašaukti juos iš išsiskyrimo ir pralaužti egoistinio užsidarymo lukštą. Kur tad ieškoti šitai prigimtajai meilei paramos? Kur ieškoti pagrindo, kuris ją galėtų pakelti į tobulosios meilės laipsnį? Šv. Kryžiaus prefacija mums duoda atsakymą: *„Ut unde mors oriebatur, inde vita resurgeret* – iš kur kilo mirtis, iš ten turi kilti ir gyvenimas". Iš kur tad kilo lyčių atsiskyrimas, nutolimas, neapykanta, kova – vadinasi, mirtis? Iš atsitraukimo nuo pirmykštės jųjų vienybės pagrindo, *iš atsitraukimo nuo Dievo.* Iš kur todėl turi kilti susijungimas, vienybė, meilė – vadinasi, gyvenimas? *Iš atnaujinto sugrįžimo pas Dievą,* pas savo vieningumo ir būties šaltinį. Štai tobulosios meilės pagrindas. Štai kas gali prigimtąją meilę padaryti idealine meile. Kuriuo tad keliu reikia į ją eiti?

Istorinis Logo apsireiškimas regimu pavidalu, įvykęs prieš du tūkstančius metų, buvo pažymėtas dviem begalinės reikšmės įvykiais: *Įsikūnijimu* ir *Atpirkimu.* Tai yra du skirtingi dalykai, bet juodu atėjo kartu, nes pasaulis, ne tik kad dar ne-

buvo sujungtas su Dievu regimu pavidalu, vadinasi, troško ir plėtojosi *Įsikūnijimo* link, bet jis buvo jau ir nupuolęs, vadinasi, troško *Atpirkimo*. Kristaus Įsikūnijimas sujungė kreatūrą su Dievu. Kristaus Atpirkimas išgelbėjo pasaulį nuo visiško žuvimo, surišdamas jį vėl su paliktuoju Būties Šaltiniu. Taigi šitie Kristaus žygiai nebuvo tik paprastas Jo gimimas ir mirimas, kaip iš viršaus atrodo. Tai buvo *kosminiai žygiai*. Kristaus gimimas atbaigė trečiąjį – *teogoninį* kosminės evoliucijos laikotarpį. Ir jeigu pasaulis nebūtų buvęs nupuolęs, su šituo žygiu būtų įvykęs kartu ir visuotinis perkeitimas arba, kaip Šventasis Raštas vaizdingai sako, žmonės būtų buvę gyvi paimti į dangų. Deja, pasaulis gulėjo savo nuodėmėse ir dėl to negalėjo priimti šito galutinio išskaistinimo ir atbaigimo. „Mes vis nesiliaujame klydę, – sako Fr. W. Förster, – nustatydami laiką, kuriame aukštesnysis dalykas prasiskverbs į gyvenimą"[26]. Mes užmirštame, kad pasaulio galutinio atbaigimo procesas yra ne kas kita, kaip Kristaus gyvenimo pakartojimas visatoje. Tai, kas įvyko su Kristaus asmeniu, turi įvykti ir su visu kosmu. „Mūsų tikrovę ir persikeitimą skiria pasaulinė katastrofa ir laisvai priimtos Kančios Žygis. Šitos skiriamosios ribos pamiršimas lengvai leidžia atsirasti tai apgaulingai iliuzijai, kuriai pasidavė apaštalas Petras Taboro kalne. Apaštalas kaip tik nustojo supratimo ribų, kurios skiria nuodėmingą žmogiškąjį pasaulį nuo dieviškojo. Dangiškasis reginys jam prisidengė todėl romantiškąja ūkana, ir žemiškoji svajonė prabilo jo lūpomis: „Viešpatie, gera mums čia būti! Jei nori, aš čia padarysiu tris palapines: vieną tau, kitą Mozei, trečią Elijui". Bet, tarsi į atsakymą, pasigirdo dangaus griausmas, liepiąs paklusti Dievo Sūnui. O Dievo Sūnus kalbėjo su Moze ir Eliju apie savo Kryžiaus kančias... Antrasis ir galutinis persikeitimas tegali būti pirktas vien visuotinųjų kančių kaina. Nepergyvenusi Kristaus kančių, žemė nesugeba palaikyti savyje šviesiojo Išganytojo apsiausto žibėjimo. Kad ji galėtų tapti Absoliuto būstu, jai privalu prisiimti savo kry-

[26] Kristus ir žmogaus gyvenimas, p. 230.

žiaus kančios"[27]. Ir todėl su Kristaus Atpirkimu prasidėjo *antroji* teogoninio laikotarpio *dalis*. Pirmoje dalyje kosmas keliavo į regimą vienybės su Dievu išraišką, įvykusią Įsikūnijimo momentą. *Antroje kosmas keliauja į šitos regimos vienybės išplėtimą ligi visuotinumo.* Jei pasaulis būtų likęs pirmykštėje tobulumo būklėje, Kristaus persikeitimas būtų savaime išplitęs visoje kreatūroje, ir pasaulis būtų buvęs atbaigtas. Tuo tarpu nupuolęs pasaulis negali palaikyti šito persikeitimo, net negali jo priimti, kol nėra perėjęs per visuotinę kančią. Antroje šito laikotarpio dalyje Kristaus Įsikūnijimas privalo lyg ir išplisti visame kosme. Bet tai gali įvykti tik per visuotinę kančią, kuri išskaistins pasaulio elementus ir prirengs kosme Dievui vietą. Todėl antrosios šio tarpsnio dalies kelias yra pasaulio kelias į katastrofą.

Kam mums reikalinga yra šita filosofija? Ogi tam, kad suprastume, *kas yra krikščionybė*, kad žinotume, jog Kristaus religija nėra religija šalia kitų religijų, nėra vienas iš daugelio būdų santykiuoti su Dievu, bet kad *ji yra atnaujintas visatos santykiavimas su Dievu.* „Krikščioniškoji idėja, – sako Vl. Solovjovas, – yra *tobulas dievažmogiškumas*, tai yra išvidinis ir išviršinis sąryšis, dvasinis ir fizinis susivienijimas reliatyvaus žmogiškumo ir gamtiškumo su Absoliutu, su Dievybės pilnybe per Kristų Bažnyčioje"[28]. O kam *tai* mums reikalinga? Ogi tam, kad žinotume, jog *kiekvienos gyvenimo srities, kiekvieno daikto atbaigimas gali įvykti tik krikščionybėje ir per krikščionybę.* Juk jeigu pasaulis gali būti atbaigtas tik vėl iš naujo susijungęs su Dievu (o tai yra daugiau negu tikra!), jeigu, iš kitos pusės, krikščionybė ir yra ne kas kita, kaip šitas atnaujintas susijungimas, įvykęs Kristaus Įsikūnijimu ir Atpirkimu (o tai yra lygiai tikra), tai savaime aišku, jog tik viena krikščionybė, tik viena Kristaus religija turi galybės visą prigimtąją tikrovę pakelti ligi tobulo atbaigimo. Kas *visais atžvilgiais*

[27] Prof. *St. Šalkauskis*, Vl. Solovjovas ir jo pasaulio sielos koncepcija // Logos, 1926, Nr. 2, p. 187.

[28] Nationale und politische Betrachtungen // *Solovjeff Wl.* Ausgewählte Werke, Stuttgart, 1922, t. 4, p. 38.

lieka šalia krikščionybės, tas lieka ir šalia atbaigimo. Šita prasme ir Kristus yra pasakęs, kad niekas negali ateiti pas Tėvą, kaip tik per Jį.

Argi tad būtų galima iš šito visuotinio reikalavimo išskirti prigimtąją meilę? Nieku būdu! Meilė yra dar labiau surišta su krikščionybe, negu kuri kita prigimtojo gyvenimo sritis, nes lytys kaip tik ir yra Kristaus ir Bažnyčios išraiška, atvaizdas, šešėlis; lyčių poliariškumas yra Kristaus ir Bažnyčios poliariškumas. Todėl kaip kiekvienas polius – vyriškasis ir moteriškasis – randa pilnutinį savo išskleidimą tik krikščionybėje, nes čia glūdi jųjų buvimo pagrindas ir prasmė, taip lygiai ir šitų polių išvidinis susijungimas arba *meilė* randa tobulą savo atbaigimą taip pat tik krikščionybėje, nes joje yra giliausias lyčių vienybės pagrindas. Mes jau žinome, kad pirmykštėje tobulumo būklėje lytys glaudžiai tarp savęs buvo susijusios tik dėl to, kad jos *visų pirma* buvo glaudžioje vienybėje su Dievu. Atsiskyrimas nuo Dievo perskyrė ir lytis. *Todėl jeigu norima atnaujinti pirmykščius santykius tarp vyro ir moters, tai visų pirma reikia atnaujinti pirmykščius santykius tarp žmogaus ir Dievo.* Krikščionybė kaip tik ir eina šituo keliu. Ji nėra vyro ir moters vienijimo religija, bet žmogaus ir Dievo vienybės atnaujinimo religija. Bet per šitą žmogaus susijungimą su Dievu Ji kaip tik aukščiausiai ir tobuliausiai sujungia taip pat ir vyrą su moterimi. Fr. W. Försteris teisingai pastebi, kad „aukščiausias gyvenimas pasireiškia ne vyro ir moters sandoroje, bet žmogaus sielos ir Kristaus sandoroje, ir tik ta prasme palaiminta meilė gali iškelti aikštėn visus paslėptus žmogaus širdies stebuklus"[29]. Tik tada, kai siela yra atnaujinusi nutrauktus santykius su Dievu, kai yra naujai atgimusi antgamtiniam gyvenimui ir kai šitas gyvenimas joje iš tikro puikiai klesti – tik tada ji yra tinkama sueiti vienybėn su priešingojo poliaus siela, priimti iš jo papildomuosius pradus, suvesti juos tobulon vienybėn su savaisiais ir tuo būdu skleisti gražiausios meilės žiedą. Meilė yra tobulinimas ir tobulinimasis, įvykstąs per keitimąsi dvasine gyvybe. Bet

[29] Kristus ir žmogaus gyvenimas, p. 263.

reikia tos gyvybės *turėti*, reikia jos *gausiai* turėti. Kitaip šitas keitimasis virs tik tuščia sąvoka, ir labai greitai vietoj dvasių vienybės įsigalės gryna kūnų vienybė. Prigimtoji meilė kaip tik dėl to ir darosi netobula, kad pati savyje turi per maža gyvybės, kad josios dvasiniai turtai yra labai skurdūs. Tuo tarpu krikščionybė per žmogaus sujungimą su Dievu atidaro begalinį dvasios vertybių iždą. Kristus tam ir atėjo į pasaulį, kad teiktų gyvybės ir *gausiai* teiktų. Ir tik šitas gyvas dalyvavimas toje nuolatinėje gyvybės srovėje įgalina abu poliu tapti be galo vaisingais. Vyras susijungęs su Kristumi niekados neišseks savo teikime. Negana to, jis teiks savo mylimajai moteriai ne tik grynai žmogiškųjų pradų, bet ir dieviškųjų, o ir patys žmogiškieji pradai bus nušviesti amžinybės spinduliais. Moteris, susijungusi su Kristumi, niekados nepajus savyje kankinančios tuštumos, o priėmusi į savo sielą vyriškuosius pradus juos apipavidalins ne tik prigimtąja savo galia, bet ir *malonės* pagalba. Gimdydama savo mylimajam vyrui dvasinius jo kūdikius, ji gimdys juos malonėje, ir jie vyrą dar labiau kels aukštyn.

Meilė, kaip tobulinimas ir tobulinimasis (o tai ir yra giliausia meilės prasmė), pilnutiniu būdu yra galima tik krikščionybėje. Tiesa, jau ir prigimtoji meilė kelia žmogų aukštyn. Bet ji yra dar silpnutė, josios pasiektas laipsnis yra labai neaukštas, kaip ir visa prigimtoji dorovė yra labai netobula. Kitose religijose meilė pasistūmi žymiai aukščiau, bet pilnutinio laipsnio negali pasiekti dėl to, kad ir pačios šitos religijos nėra pilnutinės. Jos neriša žmogaus su Dievu pilnutiniu būdu. Jos daugiau ar mažiau yra vienašališkos. Tokia pat todėl darosi ir meilė, nes pilnutiniam josios atbaigimui reikia ir pilnutinio susijungimo su Dievu. Visas šitas spragas kaip tik ir užpildo krikščionybė. Ji yra pilnutinė religija. Joks vienašališkas nei Dievo supratimas, nei su Juo santykiavimas čia yra neįmanomas. Joje tad ir meilė pražysta puikiausiomis spalvomis. Ką tad krikščionybė duoda meilei?

Visų pirma *krikščionybė meilę skaidrina.* Meilė nėra kūno padaras. Ji kyla iš dvasios ir eina į dvasią. Bet *dvasia* gyvena kūne. Kūnas daro įtakos net ir giliausiems dvasios vir-

pėjimams. Ypač šitoji jo įtaka yra jaučiama meilės srityje, nes meilės objektas yra priešingasis polius, priešingas ne tik dvasia, bet ir kūnu. Geidulingumas dažniausiai eina lygiagrečiai su meile ir temdo josios blizgėjimą. Štai čia ir glūdi begalinė krikščionybės reikšmė meilės skaidrinimui, josios blizgėjimo palaikymui ir tobulinimui. Krikščionybė *iš esmės* yra *tvarkos religija.* Josios paskyrimas yra sujungti visą kosmą tarp savęs ir galop su Dievu, įkūnijant tuo būdu absoliutinę tvarką. Bet šito tvarkymo pradžia, *išeinamasis krikščionybės punktas yra įgyvendinimas tvarkos prado pačiame žmoguje.* Gal niekas taip nebuvo paliestas puolimo, kaip pats žmogus. Gal niekur medžiaginiai, gyvybiniai ir dvasiniai elementai taip chaotiškai nesusimaišė kaip žmoguje. Žmogaus dvasia neteko galios valdyti ne tik išorinį pasaulį, bet ir savo paties kūną. Prieš žmogų sukilo ne tik medžiaginis ir gyvybinis pasaulis, bet ir jo paties kūnas. „Dviejų įstatymų jutimas, dėl kurio skundėsi šv. Paulius, yra gyvas, lyg koks skausmas, kiekviename žmoguje. Dvasios ir kūno kova yra skausmingiausias veiksmas iš visos žmogaus puolimo tragedijos. „Prigimtis *nenori* atsitraukti, dvasia *neturi* atsitraukti"[30], ir taip todėl amžinas maištas, amžinas malšinimas, sukilimas ir pasidavimas, pažadų laužymas ir naujas prisiekimas, ligi begalinio nuovargio, kuriame taip pat nėra ir negali būti pasilsio. Sunkiausia dvasiai kovoti dėl to, kad žemesnioji prigimtis vartoja *apgaulės ir iliuzijos* ginklus. „Iliuzija, – sako gerai žmogų pažįstąs Fr. W. Försteris, – yra gamtos priemonė dvasiai pavergti"[31]. Prigimtis apsisupa gražiausiomis skraistėmis, melo demonas priima šviesos angelo išvaizdą – ir reikia labai aiškaus dvasios žvilgio, kad dešifruotum šitą pasislėpusį priešą. Prigimtis rodo dvasiai didžiausią savo geidimų prasmingumą, tuo tarpu tikrumoje jie yra visai beprasmiški. Gamtos gaivalai yra akli ir eina ligi pat susinaikinimo, jeigu jų dvasia nesustabdo. Jų gelmė-

[30] *Sawicki Fr.* Das Ideal der Persönlichkeit, Paderborn III Rufl., 1925, p. 25.

[31] Kristus ir žmogaus gyvenimas, p. 41.

se viešpatauja pirmykštis chaosas, ir stengiasi viską į save įtraukti. Bet dvasia paprastai per vėlai pastebi šitą beprasmiškumą, nes prigimtis labai nemėgsta aiškumo. „Gamta mumyse pačiuose desperatiškai ginasi intelekto klausiama, kokia yra josios impulsų prasmė ir vertė. Ji apsupa mus apgaulių rūku, kad smalsiai neklausinėdami, aklai rūpintumėmės jos tikslais, kaip savo pačių tikslais"[32]. Vis dėlto, tegu dažnai ir vėlai, dvasia pamato šitas iliuzijas, pamato, kad geismų rodomi objektai yra tik tol gražūs ir geistini, kol nėra pasiekti. Gamtos geidimo realizavimas yra visados sunkus nusivylimas. Pasiektas rezultatas toli gražu nėra toks, apie kokį buvo svajota. „Kai prigimtis, – sako Vl. Solovjovas, – yra išvilkta iš tų papuošalų, kuriuos jai dovanojo noras ir vaizduotė, ji pasirodo tik kaip akla, išviršinė, žmogui svetima jėga, kaip jėga blogio ir apgaulės"[33]. Bet štai, net po šitokių nusivylimų, net po tokių apgaulės dešifravimų po kiek laiko vėl visa tai kartojasi, vėl prigimtis suvilioja dvasią, o ši dejuoja josios apgauta – ir taip be galo. Ar dar reikia pridėti, kad visa šita gudri prigimties strategija, kartu visas josios chaotiškumas, beprasmiškumas ir atpalaiduotas šėlimas labiausiai pasirodo gyvybės perteikimo geisme? Gyvuliuose jis yra gražiai apvaldomas instinkto. Ten iš tikro jis yra tikslingas. Tuo tarpu žmoguje jis nežino jokių ribų, jokio saiko, jokio tikslo; jis eina ligi gyvybės sunaikinimo, ir *gyvybės perteikimo geismas virsta mirties perteikimu.* Dėl didžiausio savo chaotiškumo jis yra sunkiausiai pažabojamas. Dvasia nė vienam geiduliui taip dažnai ir taip ilgai nevergauja, kaip šiam. Ir štai *šitas didžiausias žmogaus chaotiškumas eina lygiagreta su didžiausiu žmogaus harmoningumu – meile.* Kokios tad didžios galybės, kokios gausios paramos reikia iš aukšto, kad šitas chaosas neįsiskverbtų į tą puikią harmoniją ir nepaverstų josios taip pat chaosu, nes tuomet paskutinieji darbai tampa piktesni už pirmuosius. Kai kūno chaosas susijungia su dvasios chaosu – atpalaiduotų gaivalų šė-

[32] Ten pat, p. 42.
[33] Zwölf Vorlesungen..., p. 55.

limas darosi tiesiog beprotiškas. Ir jeigu šiandien žodis „meilė" ir „tragedija" pasidarė beveik sinonimais, jeigu seksualizmo siautimas grasina visuotine bakchanalija, tai ne dėl to, kad ten nebūtų buvę meilės, bet kad ją kūno chaosas pavertė tokiu pat chaosu, ir dabar abu susidėję kelia išsigimusią, laukinę orgiją.

Todėl krikščionybė ir ateina žmogui pagalbon. Ji visų pirma stengiasi padaryti tvarką prigimtyje, palenkdama žemesniąsias aukštesniosioms. Bet šitoji tvarka pasidaro tik tada, kai dvasia yra susirišusi su Dievu. Tik iš šitokio aukšto bendravimo su Būties Pilnybe, ji ir pati įgauna jėgos apvaldyti žemesniuosius pradus. Gyvenimas malonėje, malonės nusileidimas į žmogaus sielą tiek jį sustiprina ir sudvasina, jog jis, tiesa, gyvena kūne, bet ne *kūnui*. Jis tartum, pasak šv. Pauliaus, apsivelka *nauju žmogumi*. Gyvenimo idealas nėra prigimties galias naikinti, bet jas perkeisti pagal dvasios, o dvasią – pagal Dievo reikalavimus. „Palenkti kūną dvasiai, – sako J. Derminas, – o dvasią Dievui, – štai mūsų vienybės ir išvidinės mūsų pusiausvyros principas, štai tobulumo ir tikrai žmoniško, asmeniško gyvenimo matas, štai galop taikos versmė, kuri pagal gražų šv. Augustino posakį yra „tvarkos ramybė – *trauquilitas ordinis*"[34]. Tik šitokiu būdu žmogus įgauna *žvilgsnio aštrumą*, taip labai reikalingą demaskuoti prigimties apgaulėms. Tik šitokiu būdu žmogus įgauna *jėgos*, atsispirti smarkiai viliojančioms prigimties iliuzijoms. Tik šitokiu būdu žmogus priverčia prigimtį išduoti savo geidimų paslaptį ir pripažinti jų beprasmiškumą. Tik šitokiu būdu galop esti apvaldomas ir smarkiausias gyvybės perteikimo geismas. Šitoje srityje krikščionybės parama ypač jaučiama. Visi didieji pedagogai yra pripažinę, jog suvaldyti geidulingumo siautimą galima tik su religijos pagalba, ypač tada, kai jis buvo atpalaiduotas arba net iškrypęs. Jokios kultūros priemonės, jokie mediciniški išvedžiojimai, joks „švietimas" čia nėra sėkmingas. Šitoje srityje prigimtis moka parengti tokių viliojančių iliuzijų, jog malonės nestiprinama dvasia visados esti sugau-

[34] L'éducation chrétienne de la Personnalité, Bruxelles, 1932, p. 19.

nama. Tik viena religija turi pakankamai galybės taip sustiprinti valią, taip prabilti į protą, jog net ir didžiausio gundymo valandą dvasia išsilaiko viršum šito šėlstančio chaoso.

Gyvybės perteikimo geismo tinkamas apvaldymas meilės skaidrumui yra *būtinai* reikalingas. Negalima apie meilės ištobulinimą, apie skaidrų meilės džiaugsmą kalbėti ten, kur nesutvarkytas geidulingumas drumsčia sielos ramybę, kur kiekvienas išviršinis meilės ženklas atpalaiduoja chaoso šėlimą. Tobula dvasios polių vienybė tegali įvykti tik tada, kai dvasios išsilaisvina iš to visagalio instinkto šėlimo. Kitaip visados tasai gražus meilės ilgesys, tasai troškimas papildyti netobulą būtį pasibaigs tik geidulingumo patenkinimu, o tikrosios meilės siela alks kaip alkusi. Ir liūdna yra padėtis tų žmonių, kurie pamato, kad tai, ką jie laikė karščiausia meile buvo ne kas kita, kaip gudriai nuausta prigimties iliuzija. Tos visos kalbos apie „uždangos nukritimą", apie „akių atsidarymą", apie „meilės dingimą" tai ir yra ne kas kita, kaip nesugebėjimas apsaugoti dvasios meilę nuo kūno įsibrovimo. Klaidinga būtų manyti, kad visi, kuriems „nukrinta uždanga", kuriems „atsidaro akys" būtų pradžioje nemylėję. Ne, dauguma jų iš tikro mylėjo gražia meile. Tik jie neapvaldė geidulingumo, kuris įsibrovė į jų meilės šventyklą, užpūtė dar silpną meilės liepsnelę, o jos vietoje įžiebė raudoną aistrų žiburį. Ir štai tam žiburiui užgesus, anie žmonės ir pamatė, kad jų dvasioje nėra nieko, kas būtų panašu į meilę. Jie net pasidarė visai svetimi vienas kitam. Taip, iš tikro jų dvasioje nėra meilės. Bet ji užgeso ne su šito raudono žiburio užgesimu, bet, priešingai, *jo įsidegimas užgesino meilę*. Geidulingumas kovoja prieš meilę, kaip kūnas kovoja prieš dvasią. Augant geidulingumui, silpsta meilė, ir augant meilei, silpsta geidulingumas.

Čia tad ir pasirodo skaidrinanti krikščionybės reikšmė meilei. Tramdydama geidulingumą, kūną palenkdama dvasios valdžiai, ji iškelia meilę ligi pat josios aukštybių. *Krikščionybėje besimylintieji įgauna tikrosios meilės skonio jutimą.* „Kas yra tikrai krikštytas Kristuje, – sako Försteris, – tas ir iš meilės reikalauja ko nors aukštesnio ir greit nusivilia, jeigu mei-

lės vardu nori ant jo gauti viršų tik akla ir kurčia prigimtis"[35]. Šitas nusivylimas kaip tik ir yra tojo skonio padaras. Krikščioniškai besimylintieji puikiai nuvokia, kur yra meilė, o kur yra tik meilės iliuzija. Malonės stiprinami, jie neleidžia geidulingumui įsiveržti į jų meilės šventyklą. Todėl jųjų meilė išsiplečia tokiu skaidrumu, tokiu žėrėjimu, jog kartais net iš netyčių prasiveržęs geismas neįstengia užpūsti meilės liepsnos. Krikščionybėje subrendusi meilė nežino jokių „uždangų nukritimų" nė „dingimų", nes ji yra stiprios dvasios padaras, ir todėl net specifiškai matrimoniališkas gyvenimas josios negriauna. Bet svarbiausia yra tai, jog malonės vainikuojama meilė pamažu perskverbia ir žemesniąją prigimtį. Josios chaotiškumas yra pamažu aptvarkomas, apipavidalinamas ir perkeičiamas. Meilės idėja nusileidžia į šituos netvarkingus pavidalus ir juos suorganizuoja pagal *savo* reikalavimus. O šitie reikalavimai jau yra *dvasios* reikalavimai. Filonas yra pasakęs, kad „moters bendravimas su vyru daro ją iš mergaitės moterimi, o sielos bendravimas su Dievu iš moters padaro vėl mergaitę". Tai yra tiesa, bet nepilna. Krikščionybė padaro, kad moteris, ir bendraudama su vyru *lieka* mergaitė. *Krikščioniškoji meilė sužadėtinę padaro seserimi.* Krikščioniškajai meilei visų pirma rūpi *dvasinis* gimdymas, nes ji yra dvasioje ir iš dvasios. Krikščioniškosios meilės kūdikiai gema ne iš kūno valios, ne iš vyro valios, bet iš *Dievo*. Krikščioniškoji meilė moterystei suteikia kunigišką pobūdį, tai ypač yra: fiziniu būdu gimdyti žmones antgamtiniam gyvenimui. Kas myli krikščioniškai, tas žmonos prašymą laikyti ją mergaite – kad ir visą gyvenimą – priima su šventu džiaugsmu ir už tai ją dar labiau pamilsta, nes žino, kad ji surišo savo gyvenimą su jo likimu ne kurčios prigimties stumiama, bet šviesios dvasios, kuri sklendena ant pirmykščio chaoso. Krikščioniškoje meilėje moteris reikalauja *vyriškumo*, bet ne *vyro*, ir vyras reikalauja *moteriškumo*, bet ne *moters*. Žmogiškosios idėjos polių vienybė krikščionybėje pasidaro tokia didi ir keitimasis dvasine gyvybe toks vaisingas, jog jis

[35] Kristus ir žmogaus gyvenimas, p. 263.

tobulai atstoja fizinį gimdymą. Dvasinis motiniškumas ir dvasinis tėviškumas yra juk tobulesni už fizinį motiniškumą ar tėviškumą. Todėl *tik* iš krikščioniškosios, malone vainikuojamos ir malone gaivinamos, meilės iškyla ideališkiausias ir tobuliausias gyvenimo būdas – *celibatinė moterystė* (apie ją kalbėsime toliau). Krikščionybė meilę padaro tikru tobulinimo ir tobulinimosi veiksniu ir tuo būdu leidžia išsivystyti tikrajai josios esmei ir tikrajam pašaukimui. Juk meilė ne tam yra, kad daugintų žmonių skaičių, *bet tam, kad daugintų žmonių būties pilnybę*. „Jei griežtas veržimasis į dvasinę tobulybę tapo sielos galia, – sako Försteris, – tai jis savaime valdo ir žemiškąjį erosą. Tuomet lytys ima pažinti sąmoningai ir nesąmoningai, kad *aukščiausias jųdviejų santykių uždavinys yra padėti viena antrai tobulintis ir šiuo atžvilgiu suprasti savo ryšio religiško pašventimo giliausią prasmę*[36] (išskirta mano). Moterystės sakramentas yra ne fizinio dauginimosi, bet dvasinės meilės sakramentas. Ne susitarimas didinti žmonių skaičių įjungia krikščioniškąją moterystę į antgamtinių misterijų sferas, bet susitarimas savo meile vaizduoti Kristaus ir Bažnyčios santykius. Ir tik *šitas* susitarimas duoda teisę fiziniam gimdymui. (Apie tai dar pakalbėsime plačiau skyrelyje apie celibatinę moterystę.)

Štai tokiu būdu krikščionybė *skaidrina* meilę. Ji demaskuoja prigimties apgaules, ji parodo tikrąją prigimties iliuzijų prasmę, ji išvaduoja sielą iš tos klaidingos su gamta vienybės, kurioje geidulingumas ir meilė pinasi tarp savęs, blaškydami dvasią ir neduodami jai trokštamo pasipildymo. Krikščionybė griežtai atskiria meilę nuo geidulingumo, ją pašvenčia, sustiprina ir persunkia ja net ir žemesnius gaivalus. Sutvarkę žemesniąją savo prigimtį, krikščioniškai besimylintieji patiria to didžio džiaugsmo, to skaidraus pasigėrėjimo, kylančio iš sielų vienybės. Krikščioniškoji meilė yra panaši į ramią jūrą, kurioje atsispindi visas dangus ir visa žemė. Šitoji jūra ūžė, kunkuliavo ir šėlo, kai buvo tik prigimties valdoma. Besimylintieji pasikvietė į savo laivą Malonės Viešpatį,

[36] Kristus ir žmogaus gyvenimas, p. 19.

kuris ištiesė ranką ir nurimo prigimtieji gaivalai. „Viešpatie, skęstame!" – jie kalbėjo chaoso nuvarginti. – „Mažatikiai, argi aš nesu su jumis?" – Štai krikščioniškojo meilės gyvenimo vaizdas. *Christus vincit!* Ir pasigėrėjimas šitos pergalės laime jau yra antgamtinės laimės dalis. Krikščioniškosios meilės teikiama laimė jau nebepriklauso prigimtajai tikrovei. Tam yra absoliutinės laimės dalelė.

Bet krikščionybės reikšmė meilei čia dar nesibaigia. Malonės įtaka siekia daug *giliau* ir daug *plačiau. Krikščionybė meilę gilina.* Šiandieninis pasaulis daug kalba apie meilės *gilumą.* Bet retai kas supranta, ką reiškia šitas gilumas, kas yra toji *„gili meilė".* Šituo prasmingu žodžiu šiandien dažnai pridengiama ne meilės, bet geidulingumo gilumas. Kame dvasia nėra dar tinkamai išsivadavusi iš prigimties gaivalų šėlimo, kur meilė pinasi su geidulingumu, ten negalima kalbėti apie meilės gilumą. Meilė yra iš esmės harmonija, tad ji neprivalo turėti chaoso priemaišų. Ir tik tada, kai meilė tampa išgryninta, kai ji išskiria iš savęs visą žemesnįjį chaotiškumą, tik tada atsiveria josios gelmės. Štai kodėl tik *meilės skaidrumas veda į meilės gilumą.* Štai kodėl krikščionybė, meilę skaidrindama, tuo pačiu ją ir gilina.

Jeigu meilė yra priešingųjų dvasios polių vienybė, *tai meilės gilumas bus šitos vienybės tobulumas.* Pati viena dvasia be malonės pagalbos negali pasiekti šito tobulumo, nes ji negali tinkamai meilės išskaidrinti. Todėl prigimtojoje meilėje plyšys tarp vyriškojo ir moteriškojo poliaus visados lieka. Prigimtojoje meilėje vyriškumas neapsigyvena visai tobulai moters sieloje, ir moteriškumas neįeina į vyro sielą. Dėl to ir meilės džiaugsmas čia nėra tobulas, nes jis niekada nėra visiškai skaidrus. Prie jo visados esti prikibęs geidulingumas, kuris ir meilę nudažo savotiška spalva. Ir tik kai malonė nužeria šitą prikibusį parazitą, kuris čiulpia gražiausius meilės syvus, tada kelias į vienybės tobulumą tampa atviras.

Kaip kiekvienos vienybės, taip ir lyčių vienybės giliausias pagrindas yra žmogaus susirišimas su Dievu. Juo žmogus gyvena arčiau Dievo, tuo jis labiau susijungia ir su kitais. Ir štai, čia mes gauname nepaprastos svarbos išvadą: *lyčių vie-*

nybės tobulumas yra tiesiog proporcingas žmogaus susirišimo su Dievu tobulumui. Kelias į meilės gelmes eina todėl tik per krikščioniškąją tobulybę. Štai kodėl ir Förstеris kažkur yra pasakęs, kad siela turi pirmiau mokytis laimės iš kryžiaus, negu taps subrendusi tikrajai meilės laimei. Meilės meilę prirengia tiktai Dievas. Jis yra visokios meilės ir visokio džiaugsmo šaltinis, taigi ir meilės laimės ir meilės džiaugsmo. Šventumas žengia kartu su meilės gilumu, ir vienijimasis su Dievu vienija vyrą su moterimi. Tik pašvęstoje meilėje priešingieji dvasių poliai tobulai realizuoja žmogiškosios idėjos poliariškumą. Tik čia yra galų gale atbaigiamas žmogaus tvėrimas, arba geriau, pasak Hoene-Wrońskio, *susitvėrimas*, nes malonės veikimas sieloje ateina tik laisvu žmogaus sutikimu. Tobulo gyvenimo pavyzdžiai todėl tampa ir tobulos meilės pavyzdžiais. Šventųjų vyrų santykiai su šventosiomis moterimis mums konkrečiai apreiškia meilės tobulumą ir lyčių vienybės gilumą. Šv. Pranciškus Asyžietis ir šv. Klara, šv. Pranciškus Salezietis ir Pranciška de Chantal – štai tos poros Kristuje, kurių meilė buvo apvalyta nuo visokių žemiškųjų šešėlių, todėl buvo skaidriausia ir kartu giliausia. Pašvęstoji meilė nebijo laiko, nebijo amžiaus, nebijo kūno sunykimo, nebijo net mirties. *„Fortis est, ut mors, dilectio* – meilė yra stipri kaip mirtis", – kalbėjo Saliamonas. Mirtis yra visiškas chaosas, meilė yra visiška harmonija. Chaosas todėl negali būti stipresnis už harmoniją. Mirtis suardo kūną, bet ji negali suardyti sielos. Mirtis todėl nutraukia meilės *santykius*, bet ji nepajėgia nutraukti pačios *meilės*. Pašvęsta meilė tęsiasi ir anapus karsto: ir tada įgauna dar savotiškesnio spindesio. Kas skaitė italų poetės Vittoria Collona gyvenimą ir josios poeziją, tas žino, kaip bejėgė darosi mirtis amžinosios meilės akivaizdoje. Vittoria Collona mirusio savo vyro meilę iškėlė ligi tokių aukštybių, jog iš jos laimėjo daugiau, negu vyrui gyvam tebesant. Kiekvienas gėlių pluoštelis prie mylimojo kapo, kiekviena maldelė, kiekvienas „requiem" už mylimojo sielą – yra toks pat gražus, kaip balta rožė sukaktuvių dieną arba šventas pabučiavimas išvykstant į kelionę. Kas tiki į Šventųjų bendravimą, į tą nuolatinį visų atpirktųjų sielų gy-

venimą vienybėje su Dievu ir tarp savęs, tam mirtis yra tik regimojo meilės pavidalo suardymas. Jo meilė tebegyvena ir toliau. Nereikia būti mistiku, bet *tik* krikščionimi, kad justum, jog tas abipusis keitimasis, tas vyriškumo ir moteriškumo pasipildymas Šventųjų bendravime yra toks pat gyvas ir *realus*, kaip ir žemiškojoje tikrovėje. Ar miręs mylimasis nėra gyvas mylimosios sieloje? Ar ji nepasidalija su juo savo džiaugsmais? Ar nesiklausia jo patarimo ir pagalbos? O jis, ar neteikia jai dvasinės gyvybės, būdamas gyvas per amžius? Ar nekalba jai tylios maldos ar tylaus susikaupimo metu? Ar neapvaisina josios sielos dar skaidresniais vyriškaisiais pradais? Ar jųdviejų meilė dabar nėra tapusi skaidriausia ir todėl giliausia? Krikščionybė meilę padaro amžiną, kaip amžinas yra josios pagrindas. Meilė yra didi ir amžina, kaip Dievas, nes Dievas yra pati Meilė.

Krikščionybė todėl nežino jokių vadinamųjų „meilės tragedijų". Krikščioniškoji meilė yra nesudūžtama. Todėl krikščioniškai mylįs vyras nesišauna, kai miršta jo mylimoji, ir mergaitė nešoka į upę, kai žūsta jos mylimasis. Posakis „man nėra gyvenimo be tavęs" yra teisingas ir krikščionybėje – ir *tik* krikščionybėje. O tai dėl to, kad „*tu*" yra amžinai. Tasai „*tu*" nedingsta niekados. Mirtis nėra „*tu*" žuvimas, bet tik *laikinis atsiskyrimas*. Tuo tarpu tam, kas visą būtį sutelkė į šitą tikrovę, kas mylimam asmenyje mato absoliutinio idealo įkūnijimą ir kam po mirties viskas žlunga, tam iš tikro „nėra gyvenimo be tavęs", nes tasai *tu* kaip tik ir buvo jo „absoliutinis idealas". „Naujoviška siela, – sako Försteris, – kuri, būdama racionalistiškai apšviesta, perkelia savo ilgėjimąsi amžinybės, visą savo veržimąsi viršum šio pasaulio į žemės dalykus ir žūva dėl to perkėlimo nepatvarumo"[37]. Psichologiškai todėl šitos visos tragedijos yra labai suprantamos, nors logiškai ir nepateisinamos. Tai tiesioginė tam tikrų pažiūrų išvada. Krikščioniškajai meilei šitoji išvada yra visiškai svetima. Krikščionis nesako: „man *nėra* gyvenimo be tavęs", bet jis sako: „man *nebūtų* gyvenimo, jei nebūtų mus jungiančio

[37] Kristus ir žmogaus gyvenimas, p. 17.

pagrindo ir tavęs". Ir tai yra šventa tiesa. Tuomet ir nieko nebūtų. Bet meilės pagrindas – Dievas yra amžinas ir meilės objektas – siela taip pat yra amžina. Krikščioniškoji meilė yra amžina meilė. Štai gražiausias josios pavadinimas. *Krikščionybė per meilės skaidrinimą ją pagilina net ligi amžinumo.* Bet mes žengiame į dar gražesnes krikščioniškosios meilės sferas.

Geidulingumas yra egoizmas. Jis yra uždarytas individualizmo kiaute ir trokšta patenkinti tiktai individą. Štai kodėl prigimtoji meilė, negalėdama tobulai atsiskirti nuo geidulingumo, neša su savim tam tikrą egoistinio išsiskyrimo pobūdį. Bet egoizmo šaknys glūdi ir dvasioje. Būdama atitrūkusi nuo Dievo, o tuo pačiu ir nuo visų kitų, ji labai greitai ir labai lengvai užsidaro tik savam kiaute, lyg jūrų sraigė, ir visiškai nesirūpina, *kokios* aplinkui siaučia audros ir *prieš ką* jos kyla. Prigimtoji meilė, jeigu jos nekilnina malonė, šitą norą užsidaryti tik dar labiau padidina. Ir labai suprantama. Juk ji papildo sielą priešingojo poliaus elementais, ji duoda žmogui bent reliatyvią būties pilnatvę ir todėl labai jaučiamai sumažina tą išvidinį draskymąsi. *Tik* prigimtosios meilės gaivinama siela pasijunta laiminga dviejų žmonių ratelyje ir labai sunkiai duodasi iš jojo išstumiama. Tiesa, ji jaučia savo gelmėse dar kažkokį kitokį šauksmą, lyg kvietimą į kitus pasaulius, bet jis pats vienas yra silpnas ir todėl paprastai lieka neišgirstas. Ilgainiui ir jis aprimsta. Taip ir liekama savame lukšte, taip ir džiaugiamasi tik vienas kitu. Čia, šitame įsitraukime į ankštą kiautą, rasime išaiškinimą, dėl ko daugelis tiek daug žadėjusių žmonių su meile ir vedybomis palaidoja visas viltis. Tiesa, ne kartą pakerta jiems energiją ir materialinės aplinkybės. Bet dažniausiai čia kaltas tasai malonus, bet egoistinis lukštas, kuris stipriai laiko apglėbęs besimylinčiuosius. Tai nėra šviesi prigimtosios meilės pusė. Išsiskyrimas yra puolimo pasėka, ir individualistinis užsidarymas savo netobuloje laimėje griauna galop ir šitą pačią laimę. Žmogaus palinkimui į absoliutinį universalumą, į vienybę su visa būtimi negali užtekti tik susivienijimo su priešinguoju poliumi. „Kiekvienas žmogus, – sako Scho-

penhaueris, – privalo tam tikru būdu atvaizduoti visą žmoniją." Ir tam atvaizdavimui nepakanka tik lyčių vienybės – ir tai dar nelabai tobulos. Žmogaus dvasia trokšta vėl atgauti jungiamąją kosme vietą, vėl būti tarpininke tarp Dievo ir pasaulio, tarp prigimtosios tvarkos ir antgamtinės. Asmuo nori praplėsti savo individualumą ir tapti visuotiniu, nes tik tobulame individualinių ir visuotinių pradų suderinime glūdi visiškas asmens išsiplėtojimas. „Asmenybė, – teisingai pastebi prof. Sawicki, – yra ne egoizmas, bet altruizmas, ne tik buvimas sau, bet ir buvimas kitam."[38] Tiesa, kas myli, būna ne tik grynai sau, bet jau ir antram. Bet tai dar maža. Meilės bendruomenė dar toli gražu nėra visuotinė bendruomenė, ir *dviejų* meilė, *dviejų* vienybė dar nėra nei meilės, nei vienybės idealas. Kalbėdami apie meilės prasmę minėjome, kad meilės tikslas ir idealas yra sujungti tobulon vienybėn visus daiktus tarp savęs ir su Dievu. Prigimtoji meilė jungdama *du* darosi įvadas į šitą visuotinę, absoliutinę meilę. Bet *tiktai* įvadas. Reikia tad ją praplėsti, reikia ją padaryti visuotine, jeigu ne sėkmingumo, tai bent nusiteikimo atžvilgiu. Ir štai šitą žygį atlieka krikščionybė. *Krikščionybė meilę išplečia.*

Karlas Adamas, žymiausias dabar Vokietijos dogmatikas, sako, kad „meilė... gali būti tik ten, kur yra bendruomenė"[39]. Tai yra labai teisinga pastaba. Mes ją norėtume tik papildyti: *tobula* meilė gali būti tik ten, kur yra *tobula* bendruomenė. Galutinis meilės atbaigimas arba josios išplėtimas ligi visuotinumo nėra įmanomas ten, kur yra palaidi atomai, kur žmonės yra tik dėl to bendruomenė, kad juos riša *bendri* interesai. *Meilės visuotinumas reikalauja bendruomenės organiškumo. Meilė negali būti perkelta* (iš vieno individo į kitą); *ji tegali būti išplėsta.* Kaip kraujas teka tik *viename* organizme, taip ir meilė tegali tekėti tik organiškoje bendruomenėje. Ir štai krikščionybė įjungia besimylinčius ir jų meilę į tobuliausią bendruomenę, tiesiog į tikrą organizmą – į *Šventųjų bendravimą.*

[38] Das Ideal der Persönlichkeit, p. 104.
[39] Das Wesen des Katholizismus, p. 196.

„Šventųjų bendravimas" – kokia linksma, palaiminta šviesa sklinda iš jo. Jis yra paslėptasis kataliko turtas ir giliausias jo džiaugsmas. Širdis atsidaro galvojant apie Šventųjų bendravimą. Žmogus tuomet išeina iš savo vienatvės, iš laiko ir erdvės vienatvės, iš individualinės vienatvės, jį apsupa neapsakomai ankšta dvasios ir gyvybės bendruomenė, toli gražu pralenkianti jojo norus ir reikalavimus, kurią Dievo malonė iš kietos medžiagos – žmonijos yra pakėlusi ligi josios aukštybių ir net ligi dalyvavimo Jojo esmėje. Čia nėra jokių laiko ir erdvės ribų. Iš tamsiausios praeities, iš kultūrų ir šalių, kurių atminimai jau tik legendose šiek tiek švysteli, ateina žmonės į kataliko dabartį, vadina jį broliu ar seserimi ir apsupa jį savo meile. Katalikas niekados nėra vienas"[40]. Šventųjų bendravimas jungia dangų ir žemę, kovojančius, kenčiančius ir besidžiaugiančius, jis teikia ramybės visiems geros valios žmonėms ir dar tobulesniu – nes atbaigiamuoju – būdu atnaujina pirmykštę kosmo vienybę. Jis nėra žmonių sutelkimas *šalia* vienas kito, bet jų apgyvendinimas *vienas kitame*, o visų – *Kristuje*. Šventųjų bendravimas yra *tikrasis organizmas*, kur kiekvienas narvelis gyvena visumai, o visuma – narveliui. Tai nėra iliuzija ar svajonė, bet realiausia tikrovė. Kas kalba „Tikiu... Šventųjų bendravimą", tas nekartoja tuščios frazės ar metaforiško posakio, bet savo žodžiais pasako tą gražiausią faktą, tą išvidinį atpirktosios žmonijos gelmių gyvenimą, kur individualumas yra plečiamas ligi universalumo, kur asmuo ir visuomenė sueina tobuliausion vienybėn, kur nėra luomų, klasių, profesijų, kur nėra vergo nei laisvojo, nei žydo, nei skito, nei biologinio vyro, nei biologinės moters, bet visa yra viena Kristuje. Tai yra *kūnas*, ir jo galva, vadinasi, jo gaivinanti ir formuojanti siela yra Kristus, Amžinasis Logas, per kurį visa „atsirado, ir be jo neatsirado nieko, kas tik yra atsiradę" (*Jn 1, 3*). Tai yra *vienas* kūnas, *tikras* organizmas, o ne tik paskirų dalių sambūris. „Jūs esate Kristaus kūnas, o pavieniui – jo nariai" (*1 Kor 12, 27*). Į Šventųjų bendravimą įeina visas kosmas, nes Įsikūnijimu Kristus

[40] Ten pat, p. 171.

sujungė savyje visą būtį. Čia priklauso ir visas antgamtinis pasaulis, ir visa žmonija, ir galop net materialinė kreatūra.

Dabar mes jau suprasime, kodėl iš tikro krikščionybė išplečia meilę. Kas yra Šventųjų bendravimo *tikras* narys, kas yra *gyvas* Kristaus Kūno narvelis, tas negali glūdėti egoistiškam savo kiautely. Jis atidaro savo dvasią tai tekančiai amžinosios gyvybės srovei, tai trykštančiai amžinosios meilės srovei, kuri plaukia iš visų ir į visus, kuri visus gaivina ir visus pripildo, kuriai ir jis atiduoda savo dalį, kad ji taptų visuotinė ir todėl tobula. Krikščioniškai besimylį vyras ir moteris nesiizoliuoja nuo kitų, neužsisklendžia savam rately, bet savo meilę įjungia į tą visus apimančią visuotinę meilę ir tuo būdu savąją išplečia ligi visuotinumo. Tik čia galop dingsta tie egoizmo likučiai, kurie lydėjo prigimtąją meilę, tik čia priešingieji poliai sueina tobulon vienybėn, tik čia šitoji vienybė tarp vyro ir moters yra išplečiama ligi viso kosmo vienybės ir sujungimo. *Šventųjų bendravime yra realizuojamas meilės idealas.* Žinoma, konkretinės *išraiškos* jis įgaus tik po visuotinio perkeitimo. Bet *realus jo vykdymas* yra jau ir dabar.

Meilės išplėtimas ligi visuotinumo anaiptol nėra meilės panaikinimas. Meilė nėra sąvoka, kad plečiant jos apimtį, mažėtų josios turinys. Meilė yra *konkretinis* dalykas, kurio tapimas visuotiniu reiškia begalinį pripildymą ir begalinį turiningumą. Sąvoką padaryti visuotine reiškia atimti iš jos individualines žymes ir individualinį turinį. Daiktą padaryti visuotiniu reiškia – suteikti jam visų daiktų žymes ir visų daiktų turinį. Tuo pirmavaizdis ir skiriasi nuo sąvokos, kad jis yra būties pilnybė arba maksimumas, o sąvoka – būties minimumas. Tuo tarpu meilės pirmavaizdis arba idealas ir yra josios visuotinumas – visuotinė vienybė. Išplėstoji vyro ir moters meilė lieka tikrąja *lyčių* meile, tai yra priimančiojo ir teikiančiojo poliaus vienybe. Tik čia toji vienybė per begalinį savo tobulumą pritraukia prie savęs visa kita, visa, kas yra danguje ar žemėje. Vyras ir Šventųjų bendravime lieka *vyras*, tai yra teikiantysis polius ir Kristaus atvaizdas; moteris taip pat lieka *moterimi*, tai yra priimančiuoju poliumi ir Bažnyčios atvaizdu; lyčių meilė lieka *lyčių* meile, tai yra kitų dviejų polių

susijungimu ir Kristaus su Bažnyčia santykių atvaizdu. Bet juk lytys yra *vienos* žmogiškosios idėjos poliariškumo išraiška. Jos tad labiausiai linksta į viena kitą. Visi žmonės yra *vienos* ir *tos pačios* žmogiškosios idėjos egzemplioriai. Vadinasi, jie gravituoja savaime į savo pirmavaizdį. Žmogiškoji idėja yra *viena* ir glūdi *viename* Loge. Argi tad nereikia, kad visi būtų *viena* Kristuje? Ir taip yra. Iš kitos pusės, šitoje vienybėje (tai yra vienybė, o ne niveliacija) niekas nieko nepraranda, kas jam yra sava ir brangu. Tame ir yra Šventųjų bendravimo organiškumas, kad jis turi *daug* ir *skirtingų* narių. „Jei visuma tebūtų vienas narys, tai kur beliktų kūnas?" (*1 Kor 12, 19*) O Kristaus Kūnas yra tikras kūnas, tai yra organizmas. Todėl ir lyčių meilė nepraranda čia nė trupučio savo pobūdžio, nes ir ji yra vienas narys, vienas narvelis toje visuotinėje, organiškoje meilėje. Bet būdama ir pasilikdama *lyčių* meile, ji įgauna neapsakomo tobulumo, nes esti *papildoma* tąja visuotinės meilės srove, kuri teka visame šitame milžiniškame kūne. Josios siaurumas, josios spraguotumas, josios egoistiškumas – viskas čia nyksta, viskas išsigrynina, išsiplauna, lieka tik pati skaidriausioji, pati tobuliausioji vyro ir moters vienybė. Žmogiškosios idėjos poliariškumas čia išreiškiamas ir palaikomas konkrečiausiu ir kartu visuotiniausiu būdu. Moteris čia tampa pilnutinė moteris, vyras – pilnutinis vyras, ir jųdviejų meilė – pilnutinis susijungimas.

Dabar mums paaiškės *krikščioniškasis bendras vyro ir moters gyvenimas*. Visų pirma tai nėra gyvenimas tik bendrame bute. Tai nėra tik maitinimasis prie bendro stalo ir iš bendrų pajamų. Tuo labiau tai nėra tapimas „vienu kūnu". *Tai yra bendras gyvenimas Kristuje. Tai yra bendras dvasių gyvenimas.* Krikščioniškai mylįs vyras ne tam palieka savo tėvą ir motiną, savo brolius ir seseris, kad patenkintų savo prigimties linkimus, kad su mylima mergaite sudarytų tik bendrą namų židinį, bet tam, kad *juodu bendrai apsigyventų Kristuje*, taptų *vienu* jo kūno narveliu; kad jo dvasia apsigyventų josios dvasioje ir josios dvasia – jo dvasioje. Tik Kristaus padėjimas į bendro gyvenimo pagrindą, tik Jo malonės pasikvietimas būti šito bendrumo ryšiu antžemiškais spinduliais

nušviečia ir bendrą namų židinį pripildo jaukios šilumos ir malonaus patraukimo. Gali jame neskambėti skardus kūdikio juokas (jeigu tai yra išraiška ne prigimties silpnybės, bet valios tvirtybės – dar geriau!), gali jame nebūti nei šilko drabužių, nei gražių palmių bei minkštų baldų, visa tai nė kiek nedrumsčia jojo laimės. Angelų grojimas yra gražesnis negu kūdikio krykštavimai, ir iš Kristaus tekanti malonė yra turtingesnė negu gera alga ar stambus palikimas. Ir tos keturios akys, kurios šaltą žiemos vakarą tyliai žiūri į prastame moliniame pečiuke besikūrenančią ugnį, – jos žiūri į begalybę. Ir toji švelnutė, mylima galva, nusvirusi ant vyriškio krūtinės, yra visuotinis pasitikėjimo simbolis. Ir tasai pabučiavimas, kuriuo vyras atsisveikina nakčiai moterį, yra ramybės pabučiavimas – *osculum pacis.*

Štai kaip eina meilės atbaigimas krikščionybėje. *Krikščionybė meilę išskaidrina ligi šventumo, pagilina ligi amžinumo ir išplečia ligi visuotinumo.* Toji pirmykštė rojaus meilė, tieji pirmykščiai vyro ir moters santykiai čia atgema visu savo grožiu ir skaistumu. Negana to, jie tampa čia dar tobulesni, nes gaivinami ypatingų malonių, kurių net rojus neturėjo. Jeigu krikščionybė yra vadinama *meilės religija,* tai ne tik dėl to, kad ji meile yra pagrįsta, kad ji meilę kuria, bet ir dėl to, kad *ji meilę atbaigia.* Tik krikščionybėje meilė tampa didi ir amžina, kaip Dievas[41].

[41] Šitie pasvarstymai mus privedė jau prie pat krikščioniškosios moterystės. Vis dėlto šitą klausimą, nenorėdami kartoti, čia praleidžiame nurodydami skaitytojoms prieš dvejus metus rašytą straipsnį „Krikščioniškosios moterystės klausimas" („Rytas", 1931 m. sausio 13, 14, 15, 16 d.).

MOTERYSTĖS PIRMAVAIZDIS IR TIKSLAI

1. *Moterystės išsivystymas*

Moterystės istorijoje galima rasti *ketvertą* tarpsnių. Kiekvienas jų įspaudė moterystei vieną kurią naują žymę, bet nepanaikino senosios. Moterystė buvo įsteigta patį žmogaus gyvenimo rytmetį. Puikiai įrengtame Dievo pasaulyje žmogui nebuvo gera vienam. Jis ieškojo antro žmogaus – moters. Moters sutvėrimas ir abiejų pirmųjų žmonių sujungimas moterystėn atbaigė žmogiškosios idėjos realizavimą. Vyras ir moteris abu sykiu dabar sudarė pilnutinį žmogų. *Rojaus moterystė todėl buvo visų pirma šito abipusio pasipildymo išraiška.* Vyras ir moteris čia susijungė ne dėl išviršinių aplinkybių, ne dėl kūno valios, bet stumiami pačių prigimties gelmių. Tai buvo neatbaigtos būties balsas. *Rojaus moterystė buvo lyčių atbaigimo institucija.* Tai yra pats pagrindinis ir esminis moterystės tikslas. Jis buvo Dievo įbrėžtas į pačią lyčių prigimtį ir pozityviai anksčiau išreikštas už visus kitus tikslus. Kai Dievas kalbėjo, jog negera žmogui būti vienam, tai šituose žodžiuose neglūdėjo dar jokia kita mintis, kaip tik *abipusio pasipildymo.* Mūsų amžius labai dažnai užmiršta šitą faktą, ir todėl lyčių pasipildymas moterystėje jam atrodo tik kažkokia nereali svajonė. Tuo tarpu jis yra ne tik pirmutinis lyčių prigimties reikalavimas, bet ir pirmutinis moterystės paskyrimas laiko atžvilgiu. Žodžiai „negera žmogui būti vienam" buvo pasakyti *pirmiau,* negu „būkite vaisingi ir dauginkitės".

Bet pirmykštis vyras ir pirmykštė moteris nebuvo tik dvasios, tik žmogiškosios idėjos poliaringumo išraiškos. Juodu

buvo ir du priešingi *gyvybės* poliai. Juodu turėjo ne tik skirtingas sielas, bet ir skirtingus *kūnus*. Tuo tarpu tobulame stovyje negalėjo būti nieko netikslingo ir neprasmingo. Gyvybės poliaringumas taip pat turėjo būti *kam nors*, ir kūnų skirtingumas turėjo gauti sau pareigų. Rojaus moterystė buvo pilnutinė moterystė. Ji apėmė *visą* žmogų. Sielos atžvilgiu ji buvo individualinio *atbaigimo* institucija. Kūno atžvilgiu ji tapo rūšies *plėtimo* institucija. Sutvėręs vyrą ir moterį, vadinasi, atbaigęs žmogiškosios idėjos realizavimą poliarinėje josios išraiškoje, Dievas juodu palaimino ir tarė: „Būkite vaisingi ir dauginkitės, pripildykite žemę ir valdykite ją" (*Pr 1,28*). Šitais žodžiais pirmykštei moterystei buvo paskirtas ir kitas uždavinys, būtent: *plėsti žmonių giminę*. Dvasinis pasipildymas turėjo gilinti *individą*, kūninis susivienijimas turėjo platinti *rūšį*. Sielų bendravimu didėjo asmuo. Kūnų bendravimu didėjo bendruomenė. Pirmoji moterystė sujungė savyje ir asmenį, ir visuomeninį pradą. Šitos dvi pareigos rojaus stovyje buvo neišskiriamai susijusios. Jos išsiskyrė tik vėliau.

Žmogui puolus, šiek tiek pasikeitė ir moterystės pobūdis. Tiesa, nė vienas iš pirmiau minėtų uždavinių nebuvo išskirtas, tik buvo sukeista jų tvarka. Tobulame stovyje individo atbaigimas stovėjo pirmoje vietoje. Rūšies plėtimas turėjo ateiti tik vėliau. Šitas paskyrimas rojuje nė nebuvo įvykdytas. Tuo tarpu žmogui puolus, dvasinis vyro ir moters bendravimas buvo nustumtas į antrą vietą, pirmą užleisdamas rūšies plėtimui. Jau šitų dviejų uždavinių sukeitimas rodo, kad žmogaus prigimtyje atsirado chaoso. Antrojo uždavinio pastatymas pirmojo vietoje buvo padarytas pagal kūno valią. Biologinis kūno paskyrimas dabar išsiveržė visu smarkumu. Dvasios negalia tvarkyti ir tramdyti šitą veržimąsi pagal proto reikalavimus ir moterystei įspaudė naują žymę, kurios veltui ieškotume pirmajame tarpsnyje. Puolusio stovio moterystė tapo dar priemone aistroms nuraminti (*remedium concupiscentiae*). Petras Lombardas apie tai rašo: „Moterystės institucija yra dvejopa. Viena buvo įsteigta pareigai atlikti rojuje, kur būtų buvę skaistūs santykiai (*thorus immaculatus*) ir garbingos

jungtuvės, kur būtų buvę be aistros pradėta, be skausmo gimdyta. Antra buvo sudaryta šalia rojaus, kaip priemonė išvengti neleistiniems santykiams. Pirmoji buvo tam, kad prigimtis daugintųsi, antroji – kad prigimtis nutiltų ir būtų sutramdytos ydos... Prieš nuodėmę moterystė buvo įsteigta pareigai atlikti, po nuodėmės jai buvo leista tapti priemone. Kas sveikiems yra paprastas dalykas, tas ligoniams tampa vaistu"[1]. Tai buvo blogybė, bet neišvengiama. Šita mintis yra ir šv. Pauliaus žodžiuose: „Gerai daro vyras, neliesdamas moters. Tačiau ištvirkavimui išvengti kiekvienas tegul turi sau žmoną ir kiekviena tegul turi sau vyrą... Nesitraukite vienas nuo kito, nebent kuriam laikui, sutarę, kad atsidėtumėte maldai, paskui vėl sueikite draugėn, kad šėtonas negundytų jūsų nesusilaikymu" (*1 Kor 7, 1–5*). Bet čia pat šv. Paulius prideda: „Aš tai sakau leisdamas, o ne įsakydamas" (*1 Kor 7, 6*). Tai nėra įsakymas ar pareiga, bet – tik leidimas. Šiandien šitas dalykas yra vadinamas šalutiniu arba antraeiliu moterystės tikslu. Pavadinimas nėra vykęs. Tikslas reiškia tai, ko siekiama iš anksto. Bet šito tikslo į moterystės siekimų eilę įjungti negalima. Žmogus, kuris siektų moterystės ir dėl to, kad ten galės numalšinti savo aistras, pažemintų savo žmogiškąją vertę. *Aistrų nuraminimas yra ne moterystės tikslas, bet moterystės gyvenimo pasėka.* Šv. Augustinas šitą mintį formuluoja tokiu puikiu posakiu: *Neque illud enim propter nuptias admittitur, sed propter nuptias ignoscatur*[2]. Vadinasi, ne dėl to vedama, kad būtų galima numalšinti aistras, bet dėl to galima numalšinti aistras, kad esi vedęs.

Vis dėlto net ir taip supratus šitą tikslą, puolusio stovio moterystė įgijo kitokį pobūdį. Dėl kūno prieštaravimo dvasiai net ir pirmykštis josios paskyrimas plėsti žmonių giminę tapo aptemdytas ir neteko to pirmykščio skaidrumo, kuris buvo žadėtas rojuje, nes su juo buvo neišvengiamai surištas nekaltybės praradimas. Antrojo tarpsnio moterystė yra

[1] Sententiarum libri 4, dist. 27 // *Migne*, P. L., 192, 908–909.
[2] De bono coniugali, 6.

ryškaus biologinio pobūdžio. Ir jeigu mes pavartysime Senojo Testamento lapus, kuriuose piešiama pirmieji puolusios žmonijos amžiai, galėsime lengvai pastebėti, kaip aistrų šėlimas yra persunkęs visą gyvenimą. Tik maža saujelė Dievo išrinktųjų žmonių sugebėjo atsispirti tam visuotiniam kūno šėlimui. Tvanas, Sodomos ir Gomoros sudeginimas buvo ne kas kita, kaip bausmės už kūno nuodėmes.

Su Mozės įstatymais moterystė įžengė į *trečiąjį* tarpsnį. Tai buvo *juridinis josios sutvarkymas*. Ligi tol moterystės sudarymas ir tolimesnis josios gyvenimas buvo tvarkomas pagal giminių tradicijas, pagal prigimties reikalavimus ir sąžinės nurodymus. Dabar moterystės santvarka buvo įimta į juridinę sritį ir palenkta pozityviems įstatymams. Mozė nurodė, kokie asmens gali sueiti moterystėn, kaip jie turi gyventi, kaip turi tvarkyti šeimos reikalus, kaip pasielgti vienai pusei mirus, tapus neištikimai ar pabėgus. Vedybos, kūdikiai, turto paveldėjimas, persiskyrimai ir net intymaus gyvenimo smulkmenos – visa čia buvo numatyta ir sutvarkyta. Tuo būdu visuomeninis moterystės pobūdis buvo dar labiau pabrėžtas ir pati moterystė išgelbėta iš ligtolinio pakrikimo. Čia net ir atsipalaidavusios aistros buvo tam tikru būdu apvaldytos.

Prigimtoji moterystė, juridiškai sutvarkyta, galėjo tobulėti tik smulkmenose. Josios esmė žmogaus pastangomis negalėjo būti pakeista. Įstatymai ją aiškiai apibrėžė, atskyrė nuo kitų gyvenimo sričių, žodžiu, davė jai stiprią ir ryškią formą. Kultūrinis moterystės išsivystymas pasiekė čia aukščiausią laipsnį. Jo peržengti jis nebegalėjo. Tokiu būdu buvo parengta atrama atbaigiamajam Dievo veikimui. Atėjęs Kristus, įsteigė *Moterystės sakramentą*. Tai buvo *ketvirtasis*, atbaigiamasis, moterystės išsivystymo tarpsnis. Tiesa, visais laikais ir visose tautose moterystė buvo religinio pobūdžio. Civilinė moterystė, išskirianti iš savęs bet kurį religinį bruožą, nebuvo žinoma net nekultūringiausioms tautoms. Tai yra tikras naujųjų laikų padaras. Tai yra ne kultūros kilimo, bet religijos nykimo pasėka. Visos tautos turėjo religiją, todėl ir jų moterystė

buvo religinio pobūdžio. Civilinė moterystė gali atsirasti tik tada, kai žmonės nepripažįsta *jokios* religijos ir nuosekliai moterystę laiko tiktai civiliniu dalyku. Vis dėlto pirmykštės moterystės religinis pobūdis buvo grynai prigimtosios tvarkos dalykas. Puolusio žmogaus moterystė, į pirmą vietą iškėlusi žmonių giminės plėtimą, apsisupo religinėmis formomis, kurios nesiekė josios gelmių. Todėl prigimtoji stabmeldžių moterystė buvo ir liko religinio pobūdžio tik iš viršaus. Pati josios esmė nebuvo perkeista pagal amžinosios religijos reikalavimus. Tuo tarpu Kristus *perkeitė moterystės turinį*. Krikščioniškoji moterystė yra religinė ne tik savo forma, ne tik savo apeigomis, bet religinė pačiomis savo gelmėmis, galutiniu ir esminiu savo tikslu, nes ji yra *sakramentas*. Sakramentas, sakoma, yra regimas Kristaus įsteigtas ženklas Dievo malonei įgyti. Tai yra tiesa. Bet sakramento gelmės čia dar nesibaigia. *Sakramentas yra regimas ženklas ne tik Dievo malonės, bet ir to fakto, kad toji sritis, kurią šita sakramentinė malonė liečia, yra ypatingai surišta su antgamtine tvarka.* Todėl ir Kristus, įsteigdamas Moterystės sakramentą, sujungė moterystę su antgamtine sritimi. Jis davė jai ne tik naujos religijos formą, bet ir antgamtinį turinį. Nuo Kristaus laikų krikščionių moterystė jau nebėra gamtinė, bet antgamtinė. Pakrikštytiems žmonėms tebėra tik vienas kelias: priimti Moterystės sakramentą arba visiškai nebūti susijungus moterystės ryšiu. Sakramentinis krikščionių moterystės pobūdis yra esminis. Jį išskyrus, nyksta ir pati moterystė.

Tai yra paskutinis ir kartu atbaigiamasis moterystės išsivystymo tarpsnis. Dievas savo galybe prigimtąją sritį sujungė su antgamtine, josios nenaikindamas, bet pakilnindamas ir išskaistindamas. *Moterystės sakramento įsteigimas yra prigimtosios moterystės transfigūracija.* Naujojo Testamento moterystė yra tobuliausia, nes ji yra perkeista pagal dieviškąjį pirmavaizdį. Todėl ir ieškodami moterystės pirmavaizdžio, turime remtis paskutiniu josios tarpsniu, nes visi kiti tarpsniai yra tik pereinamojo pobūdžio. Jie tik rengia sąlygas dieviškajam perkeitimui ir atbaigimui.

2. *Moterystės pirmavaizdis*

Jau tik dėl to, kad krikščioniškoji moterystė yra sakramentas, vadinasi, kad ji yra ypatingai surišta su antgamtine tvarka, josios pirmavaizdis turi būti ne kur kitur, kaip tik antgamtinėje srityje. *Krikščionybėje kiekviena misterija yra vienos kurios prigimtojo gyvenimo srities pirmavaizdis, ir kiekviena krikščioniškojo gyvenimo sritis yra vienos kurios dieviškosios misterijos atspindys.* Tai yra pagrindinis prigimtosios ir antgamtinės srities santykių principas. Todėl ir krikščioniškoji moterystė, būdama sakramentas, ir tai didis slėpinys, kaip yra pasakęs šv. Paulius (*Ef 5, 32*), turi būti vienos kurios dieviškosios misterijos atspindys. Kitaip sakant, viena kuri dieviškoji misterija turi būti moterystės pirmavaizdis. Šv. Paulius Laiške efeziečiams kaip tik ir atskleidė šitą misteriją. „Jūs, moterys, būkite klusnios savo vyrams lyg kad Viešpačiui, nes vyras yra žmonos galva, kaip ir Kristus yra Bažnyčios, savo Kūno, galva ir gelbėtojas. Kaip Bažnyčia klauso Kristaus, taip ir moterys visa kame teklauso vyrų. Jūs, vyrai, mylėkite savo žmonas, kaip ir Kristus mylėjo Bažnyčią ir atidavė už ją save, kad ją pašventintų... kad padarytų sau... šventą ir nesuteptą. Taip ir vyrai privalo mylėti savo žmonas tartum savuosius kūnus. Kas myli žmoną, myli save patį. Juk niekas niekada nėra nekentęs savo kūno, bet jį maitina ir globoja kaip ir Kristus Bažnyčią, kadangi esame jo Kūno nariai. *Todėl žmogus paliks tėvą bei motiną ir glausis prie savo žmonos, ir du taps vienu kūnu.* Tai didis slėpinys, – aš tai sakau apie Kristų ir Bažnyčią" (*Ef 5, 22–32*). Iš šitų šv. Pauliaus žodžių aiškiai matyti, kad *krikščioniškosios moterystės pirmavaizdis yra Kristaus ir Bažnyčios santykiai.*

Jau Senajame Testamente Dievas buvo padaręs su Izraelio tauta *matrimonialinę sutartį.* Senoji sandora buvo lyg ir Dievo susižadėjimas su išrinktąja tauta. Šitos sutarties laužymas Šventajame Rašte yra vadinamas svetimoteriavimu. Apskritai kiekvienos sielos santykis su Dievu mistinėje kalboje yra vaizduojamas kaip vyro ir moters susijungimas moterystėje. Todėl ir kiekviena nuodėmė yra laikoma matrimo-

nialinės ištikimybės laužymu. Ta prasme ir šv. Augustinas savo „Išpažinimuose" sako: „Nemylėjau Tavęs ir svetimoteriavau... Nes šio pasaulio draugystė yra svetimoteriavimas"[3]. Bet ryškiausi matrimonialinės meilės ir ištikimybės bruožai pasirodo *Kristaus ir Bažnyčios santykiuose*. Bažnyčią sudaro visa atpirktoji žmonija: pakrikštytieji aktualiai, nekrikštytieji galimybėje, o geros valios žmonės tiesiog priklausydami Bažnyčios sielai. Bažnyčia buvo įsteigta ne apaštalų pakvietimo metu, bet Įsikūnijimo momentą, kada Dieviškasis Žodis priėmė žmogaus prigimtį ir visą žmoniją sujungė į naują bendruomenę, kurią ir vadiname Bažnyčia, Kristus yra Bažnyčios galva, o Bažnyčia yra Jojo kūnas. Tolimesnis Bažnyčios plėtimasis yra ne kas kita, kaip dievažmogiškosios Kristaus esmės apsireiškimas laike ir erdvėje. Bet jau nuo pat Bažnyčios prasidėjimo momento Kristaus ir Josios santykiai yra vaizduojami kaip santykiai sužadėtinio ir sužadėtinės. Apie tai galima rasti jau pranašų Izaijo ir Jeremijo knygose. Bet pirmą sykį visai aiškiai šitą vaizdą pavartojo šv. Paulius. Antrame Laiške korintiečiams jis rašo: „... aš jus sužiedavau su vienu vyru, su Kristumi, ir turiu pas jį nuvesti jus kaip skaisčią mergelę" (*11, 2*). Korinto bendruomenė, o nuosekliai ir visa Bažnyčia, čia yra vaizduojama, kaip skaisti mergaitė, apaštalo pažadėta vienam vyrui, Kristui, kuriam jis stengiasi ją išlaikyti gryną ir moksle, ir gyvenime. Tokia pat prasme kalba ir Apreiškimo Jonui autorius, vaizduodamas Avinėlio vestuves ir jo sužadėtinę: „Vėl aš išgirdau tarsi gausingos minios balsą, lyg didelių vandenų šniokštimą... džiūgaukime ir linksminkimės, ir teikime jam garbę, nes prisiartino Avinėlio vestuvės ir jo nuotaka pasirengusi! Jai buvo duota apsivilkti spindinčia, tyra drobe" (*Apr 19, 6–7*). Kitoje vietoje tas pats autorius rašo: „Tuomet atėjo vienas iš septynių angelų... ir tarė man: „Eikš, parodysiu tau jaunąją, Avinėlio sužadėtinę" (*Apr 21, 9*). Šitoji Avinėlio sužadėtinė ir žmona yra ne kas kita, kaip šventasis miestas, naujoji Jeruzalė, kuriai nereikia nei saulės, nei mėnulio, nes Dievo skais-

[3] Conf. 1, 13.

tumas jį apšviečia ir jo žiburys Avinėlis (plg. *Apr 21, 9–23*). Tai yra atbaigtosios Kristaus Bažnyčios ir perkeistosios žmonijos vaizdas.

Šita mintis eina per visų Bažnyčios Tėvų raštus. Vėliau mistinė teologija, K. Adamo žodžiais tariant „iš šitų biblinių minčių nuaudė nuostabiai kvapią sužadėtinišką mistiką: Kristus vyras, Bažnyčia jo žmona, ir abu gimdo gyvenimo kūdikius"[4]. Šv. Augustinas Įsikūnijimą taip vaizduoja: „Žodis yra sužadėtinis, o sužadėtinė – žmogaus kūnas. Abu yra vienas Dievo Sūnus ir tas pats žmogaus sūnus. Bažnyčios galva Jis tapo Marijos Mergelės įsčiose, iš kurių Jis išėjo lyg sužadėtinis iš savo miegamojo"[5]. Kitose vietose šv. Augustinas kartoja tą pačią mintį: „Šis Žodžio ir kūno susijungimas yra sužadėtiniškas. Sužadėtuvių kambarėlis yra mergelės įsčios"[6]. Tą patį galime pastebėti ir liturgijoje. Kalėdų pirmųjų mišparų antifone prieš „Magnificat" skaitome: „Kai danguje patekės saulė, jūs matysite Karalių Karalių, išeinantį iš Tėvo, kaip jaunikį iš savo miegamojo". Labai ryškiai šitą mintį pabrėžia ir antifonas prieš himną „Benedictus" Trijų karalių šventėje: „Šiandien Bažnyčia buvo sujungta su Dangiškuoju Sužadėtiniu... Magai su dovanomis skubinosi į Karaliaus vestuves". Vadinasi, ir Šventajame Rašte, ir Bažnyčios Tėvų veikaluose[7], ir galop pačioje liturgijoje yra išvystoma mintis, kad Kristus yra sužadėtinis, o Bažnyčia sužadėtinė.

Kristus yra Bažnyčios galva. Tai yra pirmas ryškus Jo santykių su Bažnyčia bruožas. Naujajame Testamente, ypač šv. Pauliaus Laiškuose, toji mintis yra taip aiški, jog nėra reikalo jos plačiau įrodinėti. Kristus yra tikrasis Bažnyčios *Aš*, o Ji yra mistinis Jojo Kūnas. Kristus ir Bažnyčia yra taip susijungę, kaip to paties organizmo galva ir kūnas. Juodu su-

[4] Das Wesen des Katholizismus, Paderborn, 1928, p. 274.

[5] Cit. iš: *Adam K.* Ten pat, p. 276.

[6] Cit. iš: *Wintersig A.* Liturgie und Frauenseele, Freiburg i. Br., 1926, p. 11.

[7] Galima dar paminėti ir šv. Metodijaus posakį: „Palikęs Tėvą, kuris yra danguje, nužengė Žodis, kad susijungtų su žmona" (*adhaereret uxori...*)... *Convivium decem virginum*, III, 8 // *Migne*, P. G., 18, 74.

daro vieną mistinį asmenį, *vieną mistinį Kristų*. Visa, ką Jis turi – savo dieviškumą ir amžinąjį savo gyvenimą, – duoda per malonę ir savo sužadėtinei Bažnyčiai.

Iš to, kad Kristus yra Bažnyčios Galva, o Ji – mistinis Jojo Kūnas, savaime kyla antrasis jųdviejų santykių bruožas, būtent: *Bažnyčios pasidavimas Kristui*. Šitas pasidavimas anaiptol nėra vergiškas nusilenkimas. Tai tik susijungimas su gyvybę teikiančiuoju pradu, kuris savo dieviškumu persunkia mistiškąjį savo kūną.

Trečiasis Kristaus su Bažnyčia santykių bruožas yra *Jo meilė Bažnyčiai*, kaip Sužadėtinio meilė Sužadėtinei. Kristaus meilės tikslas, pasak šv. Pauliaus, *yra Bažnyčios šventumas*. „Kristus mylėjo Bažnyčią ir atidavė už ją save kad *ją pašventintų*, nuplaudamas valančiu vandeniu per žodį, kad padarytų sau *garbingą Bažnyčią*, neturinčią jokios dėmės nei raukšlės, nei nieko tokio, bet *šventą ir nesuteptą*" (*Ef* 5, 26–27) (išskirta mano). Iš Kristaus trykšta srovė, kuri gaivina Sužadėtinę ir josios gyvenimą, kaskart vis labiau jungia su dieviškuoju gyvenimu.

Teikiamos Bažnyčiai malonės nelieka Joje nevaisingos. Bažnyčia jas priima, keičia, naujai apipavidalina ir duoda atskiriems nariams, gimdydama ir auklėdama juos naujam gyvenimui. Bažnyčios pavadinimas Motina nėra jokia metafora. *Mater Ecclesia* yra tikra prasme motina, kaip Krikštas yra tikra prasme gimimas antgamtiniam gyvenimui. *Šita Bažnyčios galia gimdyti žmones antgamtiniam gyvenimui yra ketvirtas Kristaus ir Bažnyčios santykių bruožas*. Bažnyčia gauna antgamtinę gyvybę ne iš savęs. Ją duoda jai Kristus. Todėl josios uždavinys ir josios buvimo prasmė yra tas malones, tą antgamtinę gyvybę priimti, apipavidalinti ir paskui duoti tiems, kurie josios dar neturi.

Jeigu sustatysime šituos bruožus vieną priešais kitą, gausime tokį Kristaus ir Bažnyčios santykių vaizdą: Kristus yra Galva, Bažnyčia – Kūnas; Kristus yra Sužadėtinis, Bažnyčia – Sužadėtinė; Jis – vyras, Ji – moteris; Jis teikiąs, Ji priimanti; Jis aktyviai pradedąs, Ji formuojanti ir gimdanti. Vis dėlto šitos priešingybės nekliudo įžiūrėti šituose santykiuose glaudžią

vienybę, vieną mistinį asmenį – Kristų. Yra vienas kūnas, viena dvasia, vienas Kristus. Savo Sužadėtinei Jis duoda amžinoje meilėje *visa* ir dieviškąja gyvybe Ją laiko, tobulina ir pašvenčia. Ji, visiškai Kristui atsidavusi, gyvena Jo gyvybe, kurią į save priima, formuoja ir gimdo.

Visa tai rodo, kad moterystės ir apskritai *lyčių santykiavimo pirmavaizdis yra Kristaus ir Bažnyčios paslaptis.* Vyras turi taip santykiuoti su moterimi, kaip Kristus su Bažnyčia. Vyro ir moters gyvenimas turi simbolizuoti Kristaus ir Bažnyčios gyvenimą. *Vyro idealas yra Kristus, moters – Bažnyčia.* Čia reikia pastebėti, kad ir vyro, ir moters kaip žmonių idealas yra tas pats, būtent: *Dievas.* Bet jų, kaip skirtingų lyties atžvilgiu, idealas glūdi Kristaus ir Bažnyčios paslaptyje.

Kristaus ir Bažnyčios santykiai atskleidžia skirtumą moterystės prieš Kristų ir krikščioniškosios moterystės. Prieš Kristų dar nebuvo santykių tarp Jo ir Bažnyčios, nes Jis dar nebuvo įsikūnijęs ir Bažnyčia dar nebuvo įsteigta. Todėl ir to meto moterystė negalėjo būti atvaizdas, nes nebuvo to, ką ji vaizduotų. Ji buvo tik nurodymas, tik pranašas, tik šauklys. Ji buvo tik *figūra.* Tokia figūra yra ir dabartinė nekrikštytųjų moterystė, kaip neįjungta į antgamtinę sritį. Tuo tarpu po Kristaus krikščionių moterystė tapo Kristaus ir Bažnyčios santykių atvaizdu. Figūra yra apsprendžiama to, kad dar *bus.* Atvaizdas yra apsprendžiamas to, kas jau *yra.* Figūra nurodo daiktą. Tuo tarpu daiktas duoda nurodymus atvaizdui. *Daiktas yra atvaizdo norma.* Todėl ir krikščioniškoji moterystė, būdama Kristaus ir Bažnyčios santykių atvaizdas, turi šituos santykius savo norma ir savo buvimo pagrindu. Juose glūdi krikščioniškosios moterystės esmė ir tie reikalavimai, kurie apsprendžia praktinį krikščioniškosios moterystės gyvenimą.

3. *Moterystės tikslai*

Moterystės tikslo klausimas yra pats opiausias. Kam būtent susieina visam gyvenimui vyras ir moteris į neišardomą sąjungą? Kokį tikslą turi šitos sąjungos arba bendruome-

nės sudarymas? Koks yra pirmutinis objektyvus moterystės tikslas, kyląs iš pačios josios esmės ir nepriklausąs nuo subjektyvinių nusistatymų?

Ligi pat mūsų dienų buvo manyta, kad pirmutinis moterystės tikslas yra *kūdikis*. Kanonų teisės ir moralinės teologijos vadovėliuose, įvairiuose pamokymuose sužadėtiniams, jaunavedžiams, tėvams ir motinoms šita mintis buvo aiškiai pabrėžiama. Celibatinės (gyvenant nekaltybėje) moterystės sąvokos šituose įsitikinimuose nebuvo. Pro ją buvo praeinama arba visai tylomis, arba buvo tik pastebima, kad „kas turi tokių idėjų, tas neveda... Visai aišku, kad moterystės nėra šiam tikslui. Kūdikių gimdymas yra bendras dėsnis"[8].

Vis dėlto celibatinė moterystė yra svarbiausia kliūtis gimdymą laikyti pirmaeiliu, iš pačios esmės kylančiu moterystės tikslu. Katalikų bažnyčia Juozapo ir Marijos moterystę visados laikė ir laiko tikra moteryste. Šv. Augustinas, pavyzdžiui, sako: „Juk angelas nemelavo, sakydamas: Nebijok priimti savo žmonos Marijos. Žmona ji vadinama dėl pažadėjimo, nes kūniškai ji nebuvo ir nebus pažinta"[9]. Marijos ir Juozapo moterystės tikrumas ir prasmingumas anaiptol nekyla iš kūninio gimdymo, nes jis buvo išskirtas iš anksto Marijos, o, pasak padavimo, ir Juozapo skaistybės apžadais. Tiesa, Marija gimdė, bet gimdė iš Šventosios Dvasios ir ne kaip Juozapo žmona, tik kaip *Virgo perpetua*.

Tai nėra vienintelis pavyzdys. Katalikų bažnyčia visais laikais leido ir tebeleidžia vestis tiems, kurie iš anksto bendrai susitarę padaro skaistybės apžadus, vadinasi, pozityviu valios aktu išskiria šitą pirmaeilį tikslą. Toks išskyrimas ne tik nesudaro kliūties priimti Moterystės sakramento, bet, visų moralistų nuomone, dar labiau paskaistina ir pakilnina moterystės gyvenimą. Be to, pats Moterystės sakramentas duoda tik *teisę* gimdyti, bet neuždeda jokios *pareigos*. Vedusieji gali visą gyvenimą susilaikyti ir dėl to jų moterystė dar nenustoja prasmės. Jeigu tad nenorime prileisti, kad Bažny-

[8] *Montier E.* L'ideal foyer, Paris, 1933, p. 106.
[9] De nuptiis et concupiscentia, 1, 11.

čia sakramentiniu būdu pašvęstų neprasmingas ir netikslingas institucijas (celibatinės moterystės tokios ir būtų, jeigu gimdymas būtų pirmaeilis moterystės uždavinys), turime moterystės prasmės ir tikslo ieškoti kur kitur. Bet kaip tuomet suprasti kanonų teisės, teologijos ir moralistų nusistatymą? Kūdikis vis dėlto *yra* moterystės *tikslas ir sykiu nėra.*

Šitas neaiškumas yra kilęs dėl sąvokų neišskirstymo. Bet Ogino-Knauso teorija privertė teologus šitą suskirstymą padaryti. Moralistams, paskelbus šią teoriją, atsirado visai rimtas klausimas: kaip žiūrėti moraliniu atžvilgiu į tuos, kurie matrimoniališkus savo santykius apriboja *tik* nevaisingomis dienomis. Ar jų elgesys yra doras arba indiferentiškas ir todėl leistinas, arba nedoras, ir todėl draustinas? Klausimo išsprendimas neišvengiamai susidūrė su moterystės tikslu. Jei moterystės tikslas yra gimdymas, toks elgesys yra neleistinas, nes jis moterystę padaro be tikslo ir todėl be prasmės. Jei, iš kitos pusės, gimdymas nėra moterystės tikslas, Ogino-Knauso teorijos pritaikymas darosi leistinas. Teologų ginčuose[10] sąvokų neišskirstymas kaip tik ir paaiškėjo. Kas laiko pirmuoju moterystės tikslu kūdikį, visai nuosekliai neigia minėtos sistemos leistinumą. Bet šitiems teologams tik vienas žingsnis belieka paneigti celibatinę moterystę ir uždrausti matrimoniališkus santykius nėštumo metu, kas, aišku, prieštarauja ir Bažnyčios principams, ir praktikai.

Sprendžiamą žingsnį priekin šitoje problemoje yra padaręs pranciškonas dr. P. Fidelis Schwendingeris. Savo straipsnyje, išspausdintame žurnale „Theologie und Glaube"[11] jis skiria *Moterystę ir moterystės atbaigimą* (*Ehe und Ehevollzug*) ir ieško šių dviejų dalykų tikslų atskirai. Suskirstymas yra labai vykęs. Moterystė kaip tokia nėra tas pats, kas ir moterystės atbaigimas (*Ehevollzug, matrimonium consumatum*). Todėl ir jų tikslai negali būti tie patys.

[10] Plg. teologijos žurnalai: „Theologie und Glaube", 1933, Nr 1 ir 6; „Theologisch-Praktische Anartalschrift", 1933, Nr. 2 (jame yra nurodyta ir daug šios srities literatūros).

[11] „Um die Erlaubtheit der periodischen Enthaltung", 1933, Nr. 6.

Pirmuoju moterystės tikslu ir prasme minėtas autorius laiko „dviasmenę gyvenimo bendruomenę tarp vyro ir moters (*zwischen Gatten*)". Du žmones į neišskiriamą vienybę stumia „visų pirma pažinimas ir pajautimas kito asmens (*im gegenseitigen Du*) vertės. Kitos asmenybės vertė šviečia, traukia, pažadina norą ir troškimą šitą vertę, kiek galima, inkorporuoti, įjungti į savą gyvenimą, pririšti ją prie savęs kaip neprarandamą laimę ir papildantį turtą. Vienas antram priklausyti, vienas antram pagelbėti, susijungus dalintis laime ir nelaime, būti vienu gyvenime ir likime – štai kas vyrauja, kas yra manoma ir norima sužadėtinių meilėje. Šitas ilgesys ir noras yra beveik visuomet aukštesnis ir labiau tiesioginis, negu mintis pažadinti naują gyvybę"[12]. Tai yra psichologinė-genetinė moterystės tikslo pusė.

Bet ir objektyvine prasme Aš-Tu bendruomenė yra pirmutinis dalykas. Moterystėje nėra kažko trečio be vyro ir moters, į ką juodu bendrai žiūrėtų, kas juodu sujungtų. Moterystė visų pirma reiškia tiesioginę meilės sąjungą tarp Aš ir Tu. *Tai yra pilnutinio asmens ilgesys.* Kai moterystė yra sudaryta, tuomet kiekviena pusė duoda ir priima ne tik savo vertę, bet ir visą asmenybę. *Šitas dviejų žmonių turėjimo ir paklusimo, davimo ir ėmimo abipusiškumas ir bendrumas yra pirmoji moterystės sąjungos vertė ir prasmė.* Moterystės išplėtimas ligi šeimos, gemant kūdikiui, gali būti tiktai antraeilis tikslas" (*ten pat*). *Moterystės, kaip institucijos, pirmutinis tikslas yra asmens papildymas priešingosios lyties pradais.* Lytys ilgisi viena antros, nes jos yra netobulos. Moterystėje jos kaip tik ir randa natūralų ir tiesioginį savo netobulumo papildymą.

Jei moterystė yra ne tik sudaroma, bet ir atbaigiama (*consumatio*), tuomet ji įgyja kitokio pobūdžio, ir prie pirmojo tikslo prisijungia antrasis tikslas. *Pirmutinis moterystės atbaigimo tikslas yra ne kas kita, kaip kūdikis.* Šito dalyko nereikia įrodinėti. Jis yra aiškus savaime. Rūšies palaikymo instinktas savo prasmę ir savo tikslą pasiekia tik tada, kai gema

[12] Ten pat.

naujoji karta. Visų tad veiksmų, kurie yra sujungti su moterystės atbaigimu, pirmutinis ir tiesioginis tikslas negali būti kas kita, kaip *kūdikis*.

Čia paaiškėja ir tas tarsi prieštaravimas tarp kanonų teisės ir minėto autoriaus minčių. Kanonų teisė kūdikį laiko pirmutiniu moterystės *atbaigimo* tikslu. Bet ji nieko nesako apie moterystės *sudarymo* tikslą, nes kanonų formulavimo metu tos dvi sąvokos dar nebuvo išskirtos. Bet celibatinės moterystės pripažinime savaime glūdėjo mintis, kad be kūdikio dar yra kitas moterystės tikslas, būtent *lyčių pasipildymas*. Šito tikslo iškėlimas atskleidė prasmingumą ir tų moterysčių, kurios kūdikių negali turėti, ir tų, kurios jų atsisako aukštesnių idealų vardan.

4. *Moterystė kaip sakramentas*

Krikščioniškoji moterystė yra ne kas kita, kaip įjungta į antgamtinę sritį prigimtoji moterystė. Kristus nepaneigė prigimtosios tvarkos, bet ją pakilnino ir įvedė į atbaigiamąjį josios išsivystymo tarpsnį. Visa, kas yra prigimtojoje moterystėje, yra ir krikščioniškojoje. Todėl čia randame du dalyku: *sutartį* ir *sakramentą*. Sutartis priklauso prigimtajai tvarkai, sakramentas jau yra antgamtinis dalykas. Prigimtoji moterystė *visų pirma yra sutartis*. Tiesa, ir joje yra religinis charakteris, ir ji yra Kristaus ir Bažnyčios santykių *figūra*. Bet persvara joje tenka *sutarčiai*. Dėl to civilinė valdžia gali tvarkyti nekrikščioniškųjų moterysčių ne tik atsitiktines pasėkas, bet ir pačią esmę, kiek tai nesipriešina prigimties įstatymams. Tuo tarpu krikščioniškoji moterystė *visų pirma yra sakramentas*. Pakrikštytiems žmonėms, kaip minėjome, galima vestis tik sakramentiniu būdu. Popiežius Pijus IX pasmerkė tokį teigimą: „Krikščionys gali tikrai vestis grynai civiline sutartimi; netiesa, kad krikščionių moterystės sutartis yra visuomet sakramentas arba kad nėra sutartis, jei išskiriamas sakramentas". Šitų teigimų pasmerkimas parodo,

kad krikščionių moterystė niekados negali būti tik sutartis. Sakramentinio charakterio išskyrimas suardo ir pačią sutartį. Išsižadėjimas gimdyti kūdikius sakramento nenaikina. *Išsižadėjimas sakramento naikina teisę gimdyti kūdikius.* Ne susitarimas gimdyti duoda teisę priimti Moterystės sakramentą, bet priėmimas Moterystės sakramento duoda teisę gimdyti kūdikius. *Sakramentinis pobūdis yra krikščioniškosios moterystės pagrindas.* Krikščionis vyras ir krikščionė moteris visų pirma nori ne sudaryti moterystės sutartį, *bet priimti Moterystės sakramentą.* Susitarimas gimdyti ir pasikeitimas teisėmis į vienas antro kūną stovi antroje vietoje. Jo gali net nebūti. Šv. Augustinas teisingai pastebi, kad „tikintiems vedusiems patariama ne tiek vaisingumas, kurio vaisius yra kūdikiai, ne tiek padorumas, kurio ryšys yra ištikimybė, kiek tam tikras jungtuvių sakramentas"[13]. Krikščioniškojoje moterystėje pirmą vietą užima sakramentinis jungtuvių gėris (*donum nuptiarum*).

Kas tad yra Moterystės sakramentas? Atsakyti į šį klausimą reiškia surasti giliausią krikščioniškosios moterystės esmę. Katekizmas moko, jog Moterystės sakramentas yra Kristaus įsteigtas regimas ženklas, per kurį Dievas duoda malonės vedantiems tinkamai atlikti moterystės pareigas. Apibrėžimas yra visai teisingas. Bet jis neatskleidžia šito sakramento gelmių. Tai populiarus apibrėžimas, kuris yra naudingas paprastam moterystės supratimui, bet kuris netinka gilesniam josios tyrinėjimui. Šiam reikalui mes turime ieškoti Moterystės sakramento apibrėžimo oficialiuose Bažnyčios nutarimuose.

Tokį nutarimą yra padaręs visuotinis Tridento susirinkimas. *„Moterystės sakramentas,* sako jis, *yra regimas ženklas ir versmė šitos specialios malonės, skirtos tobulinti vedusiųjų meilei, sutvirtinti neišskiriamumui ir pašvęsti susijungusiems"*[14]. Šitą apibrėžimą pakartojo ir popiežius Pijus XI savo enciklikoje „Cas-

[13] De nuptiis et concupiscentia, 1, 10.
[14] Conc. Trid. ses. 24.

ti Connubii". Šitame apibrėžime yra atskleisti svarbiausi sakramentinės malonės vaisiai: *tobulinimas, tvirtinimas ir pašventimas* (atkreipkime dėmesį, kad Tridento susirinkimas visai nemini kūdikių gimdymo!). Sakramentinė malonė ištobulina vedusiųjų meilę, pakeldama ją į antgamtinę sritį ir priartindama Ją prie Kristaus ir Bažnyčios meilės. Sakramentinė malonė sutvirtina neišskiriamumą, duodama jam galutinį pagrindą ir prigimtosios moterystės *reikalo* neišardomumą, paversdama *esmės* neišardomumu. Sakramentinė malonė pašventčia ir vyrą, ir moterį ne tik kaip žmones (kaip kitų sakramentų malonės), bet ir *kaip vyrą* ir *kaip moterį.*

Bet Moterystės sakramentas, kaip ir visi kiti sakramentai, ne tik *duoda malonės vykdyti tam* tikrą idealą tam tikroje gyvenimo srityje, bet visų pirma šitą sritį padaro tikra ano idealo išraiška. Krikšto sakramentas ne tik duoda malonės vykdyti tris dieviškąsias dorybes – tikėjimą, viltį ir meilę, – bet jis visų pirma padaro žmogų *Dievo vaiku,* atgimdo jį per vandenį ir Šventąją Dvasią. Sutvirtinimo sakramentas ne tik duoda malonės ginti tikėjimą, bet jis padaro žmogų teisėtu ir įpareigotu jo *gynėju.* Kunigystės sakramentas ne tik duoda malonės kunigiškoms pareigoms atlikti, bet jis visų pirma pašventčia žmogų *kunigu,* vadinasi, tikru Kristaus atstovu santykiuose su Bažnyčia. *Kiekvienas sakramentas visų pirma įjungia žmogų į tam tikrą antgamtinio gyvenimo sritį, o paskui* (šitas *paskui* reiškia ne laiko, bet tik prigimties pirmenybę), *duoda pagalbos vykdyti toms pareigoms, kurios kyla iš šito įjungimo. Sakramento esmė yra ne malonės davime, bet žmogaus įjungime į antgamtinę sritį.* Malonė yra tik šito įjungimo pasėka. Taip yra ir su Moterystės sakramentu. Ir jis visų pirma padaro moterystę Kristaus ir Bažnyčios atvaizdu, kartu (laiko atžvilgiu) duodamas malonės vykdyti minėtiems reikalavimams. Prigimtoji moterystė yra Kristaus ir Bažnyčios santykių figūra. *Per sakramentą ji tampa šitų santykių atvaizdu.*

Čia mes kaip tik ir suvokiame giliausią moterystės pagrindą. Jeigu krikščioniškosios moterystės esmė yra sakramentas, jeigu, iš kitos pusės, sakramentas padaro moterystę Kris-

taus ir Bažnyčios santykių atvaizdu, tai krikščioniškosios moterystės esmė *yra Kristaus ir Bažnyčios santykių vaizdavimas.* Vyro ir moters susitarimas krikščionybėje visų pirma siekia ne gimdyti kūdikių, bet savo moteryste vaizduoti Kristaus ir Bažnyčios santykius. Priekaištas, kad niekas šito vaizdavimo nežino ir apie jį negalvoja, yra tik pusiau tiesa. Kiekviena krikščioniškoji pora žino ir galvoja apie religinį jų moterystės pobūdį, apie sakramentą. Metafizinis sakramento gelmių supratimas yra reikalingas jam geriau vykdyti, bet nereikalingas jam priimti. Krikščionis, priimdamas Moterystės sakramentą, žino, kad jis yra ypatingai surišamas su antra puse ne žmonių valia, bet Dievo; jis žino, kad jo moterystė yra žygis to, ką daro Bažnyčia (*id, quod facit Ecclesia*). Kaip stabmeldys gali pakrikštyti kūdikį, net nežinodamas Krikšto reikšmės, jei tik jis turi intenciją atlikti religinį Katalikų bažnyčios veiksmą, taip ir krikščionis vyras ar moteris, susitardami priimti Moterystės sakramentą, savaime (*implicite*) susitaria vaizduoti Kristaus ir Bažnyčios santykius. Kas pozityviu savo valios nusistatymu išskirtų šitą vaizdavimą, tas nepriimtų nei sakramento, nei nesudarytų moterystės.

Kristaus ir Bažnyčios santykių misterijoje glūdi ir krikščioniškosios moterystės *neišardomybė*. Kristus yra susijungęs su Bažnyčia amžinai. Jokio išsiskyrimo čia absoliučiai nėra. Todėl ir krikščioniškoji moterystė turi atspindėti Kristaus ir Bažnyčios santykių amžinumą. Ji turi būti taip pat amžina – reliatyviai iki mirties. Kiekvienas mėginimas krikščioniškąją moterystę padaryti išardomą būtų pačios josios esmės naikinimas, nes išdildytų joje Kristaus ir Bažnyčios santykių atvaizdą. Vedusiųjų persiskyrimas gali būti nekrikščioniškoje moterystėje, kuri yra grynai prigimties dalykas, bet jo *iš esmės* negali būti ten, kur Dievas sakramentine malone vedančiųjų sąjungą pažymėjo amžinumo ženklu. „Ką tad Dievas sujungė, žmogus teneperskiria" (*Mt 19, 6*).

Ta pačia misterija yra paremta ir krikščioniškoji *monogamija*. Kristus yra susijungęs su *viena* Bažnyčia. Jis ją vieną myli, jai vienai duoda malonės, ją vieną pašvenčia. Šitas

bruožas taip pat turi būti įspaustas krikščioniškoje moterystėje. Jei vienas vyras turi daug žmonų arba viena moteris turi daug vyrų, čia negali būti nė kalbos apie Kristaus ir Bažnyčios santykių vaizdavimą. „Jei yra du Kristūs, – sako Grigalius Teologas, – tebūna du vyrai ir dvi žmonos. Bet jei vienas yra Kristus, viena Bažnyčios galva, vienas tebūna kūnas, o antras turi būti atmestas"[15]. Poligamija galėjo būti leista Senajame Testamente, nes tuomet ir pati moterystė buvo tik Kristaus ir Bažnyčios santykių figūra. Figūra gali kisti, nenustodama simbolinės savo prasmės. Tuo tarpu atvaizdas turi būti pastovus, nes kitaip jis nereikš to, ką turi vaizduoti. Kristus todėl griežtai panaikino poligamiją, kaip nesuderinamą su krikščioniškosios moterystės esme.

[15] Oratio 37, 8 // *Migne*, P. G., 36, 291.

KRIKŠČIONIŠKOSIOS MOTERYSTĖS PRASMĖ

Personalistinės teorijos apmatai

Įžanga

Dvi tezės: kolektyvistinė ir personalistinė

Mūsų dienų moterystės pakrikimas yra kilęs dėl to, kad mes pradėjome nebesuvokti josios prasmės. Joks amžius tiek daug nekalbėjo apie moterystę ir sykiu joks amžius nebuvo taip toli nuo tikro moterystės supratimo, kaip mūsasis. Moterystės prasmė šiandien yra paskendusi moralizme. Šitoji giliausia ir slaptingiausia žmogaus būties problema dabar yra nutraukta iš ontologinės srities į banalias socialines ir moralines sferas. Moterystės šaknys, kurios keroja būties paslaptyje, yra apraizgytos moralinių pamokymų tinklu, po kuriuo žūsta tikroji moterystės prasmė. Šitie pamokymai pasilieka tik žmogaus sielos paviršiuje: jie nedaro gilesnės įtakos, neįjungia moterystės problemos į žmogaus pasaulėžiūros sistemą, nepažadina žmogaus asmens branduolio – ir todėl lengvapėdiškas nusiteikimas moterystės srityje yra visuotinis. Štai kodėl moterystė gyvena krizę. H. Keyserlingas todėl ir sako, kad „giliausias dabarties moterystės krizės pagrindas ir yra ne kas kita, kaip josios prasmės nepažinimas"[1]. Tas pats Keyserlingas, rengdamas knygą apie moterystę, įvade yra parašęs, kad toje knygoje nebus nieko pamoksliško, nieko pamokančio, kas paprastai, sakoma, pažadina valią[2]. Iš tikro geriausias valios pažadinimas yra giliausias dalyko prasmės įžiūrėjimas. Šiandien, kai retas kas bežino, kas yra

[1] Das Ehe-Buch. Volksausgabe, p. 12.
[2] Ten pat.

moterystė, moraliniai pamokymai nebeturi reikšmės. Išeitis iš krizės gali atsirasti tik per giliausios prasmės atskleidimą matrimonialinio gyvenimo srityje.

Dvi pažiūros rungiasi dėl moterystės prasmės: *kolektyvistinė*, kuri moterystės prasmės ieško žmonių *giminės* tarnyboje, ir *personalistinė*, kuriai moterystės prasmę sudaro tarnavimas *asmeniui*. Kolektyvistinė tezė stovi ant *rūšinio* pagrindo, personalistinė – ant *asmeninio*. Matrimonialinis kolektyvizmas stengiasi įrodyti, kad moterystės institucijos galutinis ir svarbiausias paskyrimas yra plėsti žmonių giminę. *Kūdikis* šitai pažiūrai yra pirmutinis moterystės tikslas. Matrimonialinis personalizmas nori išaiškinti moterystės prasmę tuo būdu, kad moterystė, kaip ir apskritai visos gyvenimo institucijos, yra sukurta pirmoje eilėje *asmens* reikalui, kad *asmens* pilnatvė yra pirmaeilis moterystės siekinys. Šitos dvi pažiūros buvo visais amžiais ir visais amžiais jos turėjo daugiau ar mažiau atstovų.

Žemesnioji žmonijos sąmonė visados stovėjo kolektyvistinės tezės pusėje. Rūšies pradas yra pakankamai žmoguje stiprus, ir jo įtaka gyvenime yra gana reikšminga. Jis tad ir lenkia žmogų žiūrėti į moterystę rūšies akimis ir matrimonialinius žmogaus veiksmus laikyti skirtus *tiktai* rūšies reikalams, kaip ir gyvulių srityje. Šitoji rūšinė sąmonė teorinės ryškiausios išraiškos rado šv. Tomo pasaulėžiūroje ir apskritai visoje tomistinėje teologijoje. Šv. Tomas jau patį lyčių buvimą pagrindė rūšies principu. Moters sutvėrimas jam turėjo ne kokią kitą prasmę, bet tik tą, kad žmonija galėtų daugintis. Dievo žodžius „padarykime jam pagalbininkę" šv. Tomas išaiškina, kad tai buvusi pagalbininkė *gimdyti*, nes kuriam kitam darbui vyras kaip pagalbininkas būtų geriau tikęs negu moteris[3]. Ir šitas moters pagelbėjimas gimdyti eina per visą matrimonialinę šv. Tomo teoriją. Gimdomasis principas šv. Tomui yra *vyras*. Moteris yra tik *vieta* vaisiui augti ir tik *medžiaga*, iš kurios vyro aktyvioji jėga išveda reikalingą

[3] S. Th. I, q. 92, a. 1.

formą. Kadangi šv. Tomas laikosi principo, kad kiekvienas veikėjas viską kuria į save panašų – *omne agens agit sibi simile*, – tai ir gimti turėtų tiktai berniukai. Jeigu gema mergaitė, tai įvyksta tiktai dėl gamtos negalės, dėl vyriškosios jėgos silpnumo arba dėl kurių nors kitų išviršinių priežasčių, pavyzdžiui, pietų vėjo. Mergaitės atsiradimas yra gamtos šuolis į šalį. Individualus mergaitės gimimas yra kažkas ydinga. Tik žiūrint visumos atžvilgiu, moteris kaip tokia yra gamtos norėta gimdymo reikalui[4]. Suprantama, kad iš šitokios lyčių metafizikos negalėjo išaugti nė kitokia moterystės teorija. Moterystės sąjunga, pasak šv. Tomo, yra kuriama žmonių giminei plėsti. Šv. Tomas net aiškiai neigia moterystės reikalą asmens tobulumui ir šituo neigimu grindžia moterystės sudarymo laisvę. Moterystė individualiai nesanti įsakyta dėl to, kad ji dalyvaujanti daugumos, bet ne vieno tobulinime[5].

Iš kitos pusės, visais laikais būta kitokio moterystės supratimo, kuris atstovavo *personalistinei* tezei. Aiškių šitos pažiūros žymių jau randame šv. Augustino raštuose. Išskaičiuodamas moterystės gėrybes (*proles, fides, sacramentum*), šv. Augustinas vis dėlto sako, kad „tikintiems vedusiems patariama ne tiek vaisingumas, kurio vaisius yra kūdikiai, ne tiek padorumas, kurio ryšys yra ištikimybė, kiek tam tikras jungtuvių sakramentas"[6]. Šv. Bonaventūras taip pat mini įvardytas tris šv. Augustino formuluotas moterystės gėrybes. Atsakydamas į priekaištą, kad trys šitos gėrybės visos negali būti pirmaeilės, šv. Bonaventūras pastebi, kad viena yra *pirmutinis* tikslas (*finis principalis*), būtent *sakramentas*, o kitos gali būti prie josios prijungtos kaip naudingos (*plures utilitates adiunctas*)[7]. Šv. Alfonsas Liguori visiškai nekalba apie pirmutinį ar antraeilį moterystės tikslą. Jis skiria du *esminius išvidinius tikslus:* abipusį sutikimą vykdyti moterystės pareigas ir moterystės pastovumą ir du *atsitiktinius išvidinius tikslus*:

[4] Ten pat, a. 1.
[5] Suppl. q. 41, a. 2.
[6] De nuptiis et concupiscentia, I, 10.
[7] Plg. *Doms H.* Vom Sinn und Zweck der Ehe, Breslau, 1935, p. 8.

kūdikių gimdymą ir aistrų nuraminimą. Vadinasi, tai, kas šv. Tomui yra *finis primarius*, šv. Alfonsui Liguori yra tik *finis intrinsecus accidentalis*[8]. Labai arti prie personalistinės tezės prisišlieja Tridento susirinkimas, duodamas Moterystės sakramento apibrėžimą: „Moterystės sakramentas yra regimas ženklas ir versmė šitos specialios malonės, skirtos tobulinti vedusiųjų meilei, sutvirtinti neišskiriamumui ir pašvęsti susituokusiems"[9]. Kūdikių gimdymas čia yra visiškai neminimas. Apie jį nedaug kalba ir Tridento susirinkimo noru išleistas „Catechismus Romanus", kuris asmens tobulinimą iškelia žymiai labiau, negu šv. Tomas ir visa eilė teologų, ir kurio mintys, kaip teisingai pastebi H. Domsas, „deja, per mažai yra panaudojamos"[10]. Paskutinė enciklika apie moterystę „Casti Connubii" taip pat yra jau pripažinusi personalistinę tezę, nors kūdikių gimdymas ten ir yra laikomas pirmaeiliu tikslu. Bet užtat enciklika skiria du moterystės supratimu: moterystę *kaip instituciją gimdyti* ir moterystę *kaip pilnutino gyvenimo bendruomenę*. Šitas skirtumas matyti iš tokio sakinio: „Abipusis išvidinis vyro ir žmonos formavimas, pastovios pastangos vienas antrą vesti į atbaigimą gali būti, kaip „Catechismus Romanus" moko, laikoma tikrai ir teisingai tikrąja moterystės prasme. Tik čia reikia moterystę suprasti ne siaurai, kaip instituciją kūdikiams gimdyti, bet plačiau, kaip pilną gyvenimo bendruomenę"[11]. Jei tad moterystė yra suprantama siaurai, kaip žmonių giminės plėtimo institucija, tai pirmaeilis josios tikslas yra kūdikis. Bet jeigu moterystė yra laikoma pilnutine gyvenimo bendruomene (tokia ji giliausia esme ir yra), tai josios tikroji prasmė yra abipusis vedusiųjų formavimas ir vienas antro atbaigimas.

Iš atskirų žymesnių teologų, kurie stovi personalistinės tezės pusėje, galima paminėti F. Probstą[12], F. X. Linsenmanną[13],

[8] Ten pat.
[9] Ses. 24.
[10] Ten pat, p. 181.
[11] Cit. iš: *Doms H.* Vom Sinn..., p. 11–12.
[12] Plg. *Probst F.* Katholische Moraltheologie, 1850.
[13] Plg. *Linsenmann F. X.* Lehrbuch der Moraltheologie, 1878.

A. Kochą[14], F. Schwendingerį[15]. Matrimonialinio kolektyvizmo ir matrimonialinio personalizmo rungtynės ilgus amžius ėjo pirmojo naudai, ir moterystės, kaip gimdomosios institucijos, pabrėžimas Bažnyčioje buvo stipresnis. „Bet, – pastebi H. Domsas, – šalia krypties, kuri kūdikį akcentuoja, kaip pirmaeilį moterystės tikslą, Bažnyčios viduje esama ir kitos srovės, kuri vyro ir žmonos vienybę, abipusį pasigelbėjimą ir atbaigimą iškelia į pirmą vietą ir kartais net pastato prieš kūdikį, kaip moterystės tikslą"[16].

Mūsų laikais personalistinė tezė įgyja vis daugiau šalininkų ir vis labiau įsigali žmonijos sąmonėje. Naujųjų laikų išsivystymas ėjo individualizmo kryptimi. Galima šitą individualizmą laikyti vienašališku, bet negalima nepripažinti, kad jis daug padarė žmogaus asmenybei pažinti ir gyvenime įtvirtinti. Asmens problema kaip tik iškilo naujaisiais laikais. Suprantama, kad personalizmui įsigalint žmogaus sąmonėje ir vis labiau žmogų teigiant *kaip asmenybę*, ir moterystė turėjo būti pervertinta šitos naujai atbudusios sąmonės šviesoje. Vyro ir moters susijungimas taip pat negalėjo likti nepaliestas personalistinės idėjos. Žmogus matrimonialiniame gyvenime nenorėjo būti tik rūšies atstovas. Jis nenorėjo leisti save valdyti neasmeniniam principui, kuris, kaip teisingai jau Solovjovas tvirtino, šiaip ar taip, žmogų pažemina. Matrimonialiniuose santykiuose naujųjų laikų žmogus norėjo įžiūrėti aukštesnę prasmę, negu tik gamtinių instinktų patenkinimas ir kūdikio pagimdymas. Šituos santykius jis stengėsi susieti su išvidiniu savo asmens gyvenimu. Toji didi kova dėl moterystės santykių laisvės ir dėl jųjų nepalenkimo kokiems nors socialiniams dėsniams, kuri buvo neseniai vedama prieš Katalikų bažnyčios nusistatymą, kaip tik ir buvo personalizmo išsiveržimas – tegul ir netikusia forma. Asmens principu galima pagrįsti moterystę, bet reikia tuomet eiti ligi galo ir asmenybės reikalavimų nesujaukti su indivi-

[14] Plg. *Koch A.* Lehrbuch der Moraltheologie, 1905.
[15] Plg. *Schwendinger F.* Theologie u. Glaube, 1933.
[16] Ten pat, p. 8.

do paviršium ir su jojo geismais bei įnoriais. Šiandien kolektyvistinė tezė daugelio yra nesuprantama, daugelio yra pergyvenama labai skaudžiai, o daugelio priimama rasiniais sumetimais. Matrimonialiniam kolektyvizmui nepritaria visų pirma tie, kurie moterystės gyvenime eina vienašališko individualizmo kryptimi. Jis neranda pritarimo ir tų, kurie savo meilę išgyvena kaip dvasios pilnatvės ilgesio išsiveržimą. Jie nemoka šitos meilės laikyti rūšies plėtimo apraiška. Šita mintis jiems yra svetima. Užtat kolektyvizmą mielai skelbia ir praktikuoja tie, kuriems rasinis-biologinis principas yra žmogaus gyvenime pagrindinis ir kurie rasės plėtime mato savo gyvenimo uždavinį. Deja, šitas modernusis rasizmas nežada krikščioniškajai moterystei nieko gero kaip tik dėl to, kad jis ligi galo išvysto kolektyvistinės tezės teiginius. Mes artinamės prie dvasios ir gyvybės grumtynių ir tuo pačiu prie matrimonialinio kolektyvizmo ir personalizmo grumtynių. Tikėdami dvasios pergale, mes tuo pačiu tikime ir personalistinės tezės pergale, kurios apraiškų teorijos srityje jau galima ir šiandien pastebėti.

Paliečiant *realinį* personalistinės tezės pranašumą, reikia pastebėti, kad *personalistinė tezė visų pirma reiškia aukštesnį žmonijos sąmonės laipsnį*. Kol moterystė yra suprantama kaip rūšies plėtimo institucija, tol gamtinis pradas žmoguje dar kalba labai stipriai ir tol žmogus dar nėra save išryškinęs *kaip asmenį*. Kolektyvo moralė, kolektyvo reikalai čia yra išgyvenami kaip aukštesni. Žmonija čia yra suprantama ne kaip dvasinė bendruomenė, bet kaip biologinis kolektyvas, kuriam dauginti ir palaikyti du žmonės susijungia visam gyvenimui. Žmogiškojo asmens savisąmonės šviesoje tokios pažiūros turi būti laikomos žemesnėmis. Jos gali būti teisingos. Bet jų negalima lygiai statyti vertingumo atžvilgiu su personalistinėmis pažiūromis. Toliau, *personalistinė tezė atskleidžia gilesnį moterystės supratimą*. Moterystė čia tampa asmenybės problema, ir visas matrimonialinis gyvenimas yra įjungiamas į asmens tobulinimo vyksmą. Ilgaamžis prietaras, kad moterystė nėra šventumo kelias, personalistinės tezės iš principo yra paneigiamas. Galop *net pačiai rūšiai personalistinė tezė*

geriau patarnauja negu kolektyvistinė. Žmonija nėra tik biologinis kolektyvas, ir žmogaus gimimas turi kitokios prasmės, negu gyvulio atsiradimas. Gilesnis moterystės supratimas veda į gilesnį ir rūšies supratimą. Žmonijai yra svarbu ne tik daugumas, ne tik kiekybė, bet ir kokybė. Tuo tarpu personalizmas, moterystės problemą sujungdamas su asmens tobulėjimo problema, kaip tik pirmoje eilėje ir stato *kokybę*. Dievo Karalystei žmogaus tobulumas yra žymiai vertingesnis dalykas, negu žmonių gausumas. Todėl atrodo, kad personalistinė teorija stovi net arčiau krikščioniškosios dvasios ir krikščioniškojo gyvenimo supratimo, negu kolektyvistinė.

Šitame straipsnyje kaip tik ir bus bandoma duoti personalistinio moterystės supratimo apmatus. Pati problema yra keliama *krikščionybės* šviesoje. Personalizmas moterystėje yra galimas gerai pagrįsti ir *filosofiškai*, išeinant iš pačių matrimonialinių santykių esmės. Tai gražiai yra padaręs H. Domsas jau cituotame veikale. Bet remiantis Apreiškimu, personalistinė tezė darosi dar aiškesnė. Teologinė antropologija atveria nepaprastas perspektyvas asmenybės problemai ir tuo pačiu moterystės klausimui. Žinoma, kai kurios problemos atrodo iš sykio per daug „mistiškos", nors žodis „mistika" neturėtų krikščioniškai mąstančio žmogaus gąsdinti, nes visas *tikrasis* krikščionio gyvenimas vyksta *mistikos* srityje. Būtų nenuoseklu iš mistikos srities išskirti moterystę ir ją laikyti kažkuo žemesniu. Krikščionybėje moterystė yra vienas iš septynių sakramentų, vadinasi, vienas iš švenčiausių ir mistiškiausių dalykų. Mes esame per daug apie moterystę kalbėję *biologiškai*. Visas kolektyvistinės tezės pastatas yra paremtas biologija. Todėl personalistinė tezė mieliau renkasi *teologiją*. Ji nori eiti ne iš gyvenimo paviršiaus, bet iš jojo gelmių. Ji atsiremia į patį giliausią žmogaus principą – į jojo asmenį – ir iš čia pasiima gairių moterystės sričiai. Tuo tarpu *žmogaus paslaptis yra Dievo paslaptis*. Todėl tik moterystės sujungimas su dieviškosios tvarkos dalykais gali atskleisti giliausią josios prasmę. Jeigu jau apskritai moterystė yra *aliquid sacrum*, tai krikščioniškoji moterystė, būdama *sakramentas*, tuo pačiu yra įjungta į antgamtinio gyvenimo sferas. Ir

tik šitų sferų pagalba ji gali atskleisti savo prasmę. Ath. Wintersigas yra pasakęs, kad „prigimtųjų ir lytinių dalykų negalime geriau pašvęsti ir apsaugoti nuo išniekinimo, kaip mokydami jaunimą žiūrėti į juos kaip į atvaizdą pirmykštės misterijos, kuri yra didi tarp Kristaus ir Bažnyčios"[17]. Šiuo keliu čia kaip tik ir bus einama.

I. Lyčių buvimas ir jų santykiai

1. Kosminis lyčių pobūdis

Blogiausios rūšies metafizika yra matyti žmoguje *tik žmogų*, o nematyti jame *vyro* arba *moters*. Lytiškumas žmogui nėra nei atsitiktinis, nei paviršutinis. Jis eina per visą žmogaus būtybę ir pasiekia giliausius josios sluoksnius. Sesuo Th. Angelica Walter teisingai yra pasakiusi, kad „vyriška akis arba vyriška koja taip skiriasi nuo moteriškos, kaip vienas kūnas nuo antro"[18]. Tai reiškia, kad lyties principas nėra susijęs žmoguje su kuria nors tik viena jo kūno dalimi, bet kad jis apima *visą* kūną, kad *visas* kūnas yra suformuotas lyties prado įtakoje, kad visas kūnas su visomis jojo dalimis ir sritimis yra vyriškas arba moteriškas. Kolektyvistinės tezės šviesoje šitoks visuotinis kūno lytiškumas yra neišaiškinamas. Iš tikro, jeigu lytys yra tik tam, kad plėstų žmonių giminę, kodėl tuomet *visas* moters kūnas yra kitoks negu vyro? Gimdymo reikalui yra nesvarbu, kad moters ir rankos, ir kojos, ir veidas, ir apskritai kūno dalių proporcija, ir linijų sąranga būtų kitokia. Atrodo, kad gamta būtų parengusi netikslingų skirtybių, kurios jokio tikslo šalia savęs neturi ir negali turėti. Pasiteisinimas, kad mes ne visas gamtos paslaptis žinome, yra tik išsisukinėjimas, įvedant paslaptį ten, kur josios nėra. Kai kuri nors teorija galutinį savo tezės išaiškini-

[17] Liturgie und Frauenseele, Freiburg i. Brsg., [4]1926, p. XV.

[18] Seinsrhytmik. Eine Metaphysik der Geschlechter, Freiburg i. Brsg., 1932, p. 36.

mą suveda į paslaptį, tai serga patys jos pagrindai. Jeigu lytiškumo galutinė prasmė ir galutinis paskyrimas būtų tikrai gimdymas, lytinės skirtybės turėtų *visos* dalyvauti šitame paskyrime. Jeigu jos nedalyvauja, matyti, kad, be gimdymo, jos turi dar ir *kitą* prasmę, kad jos kažkokio *kito* prado apraiška. Visuotinis kūno lytiškumas yra nenuveikiama kliūtis kolektyvistinei tezei.

Dar labiau tai reikia pasakyti apie *sielos* lytiškumą. Lytiškumas žmoguje nesibaigia su jo kūnu. Jis eina per žmogaus psichiką į pačias dvasios gelmes. Šiandien nėra abejonės, kad moters psichinės ir dvasinės galios veikia *kitaip*, negu vyro. Moteris ir vyras turi *tas pačias* galias, bet jų veikimas yra *kitoks*. *Mąstyme* vyras yra diskursyvinis tipas, moteris – intuityvinis. Diskursyvinis protas bėga ir tarsi pasigauna mintį; intuityvinis atskleidžia ir ją įsileidžia. *Norėjime* vyro valia daugiau objektą apsprendžia, o moters valia yra daugiau objekto apsprendžiama. Vyras mylimąjį gėrį labiau perdirba pagal save, moteris save labiau perdirba pagal mylimąjį gėrį. *Kūrime* vyras yra daugiau objektyvistas, formos šalininkas ir specializuotojas, moteris – daugiau subjektyvistė, turinio mėgėja ir siekianti bendrumo. Vyro kūryba eina nuo tapsmo prie būties, moters kūryba eina nuo būties prie tapsmo. Vyras sava kūryba gyvenimą suima į pastovias lytis. Moteris sava kūryba duoda gyvenimui įvairumo ir kintamumo. Būtų klaida manyti, kad šitos skirtybės, kurios glūdi žmogaus dvasioje, kyla iš skirtingo kūno. Mes neneigiame kūno reikšmės dvasios buvimui ir veikimui. Bet manyti, kad kūnas galėtų daryti tokios gilios įtakos, jog net pakeistų mąstymo, norėjimo ir kūrimo pobūdį, būtų nepagrįstas biologizmas. Be to, lytiškumas braunasi net į patį žmogaus asmens centrą. Net žmogaus santykiai su Dievu yra vyriški arba moteriški. Galima nesutikti su Fr. Zimmermannu, kai jis sako, kad „moteris prie Dievo eina per vyrą, ir per vyrą Dievas ateina prie moters“[19] arba kad „vyras yra pašvęstas moters kunigu“[20]. Ši-

[19] Männliche Frömmigkeit, München, 1936, p. 33.
[20] Ten pat, p. 34.

tokios pažiūros, kaip ir apskritai visa Zimmermanno teorija, yra pagrįstos androcentriniu žydišku religijos supratimu, kuris paneigia dėsnį, kad *kiekviena siela santykiuoja tiesiog su Dievu*. Vis dėlto pats skirtingo su Dievu santykiavimo faktas lieka neišgriaunamas. Vyras ir moteris su Dievu santykiuoja ne tik kaip žmonės, bet ir kaip savos lyties atstovai. Todėl visai pagrįstai galima kalbėti apie vyriškąjį ir moteriškąjį maldingumą, net apie vyriškąją ir moteriškąją religiją, suprantant ją *subjektyvine prasme*. Manyti, kad visa tai yra tik kūninių liaukų skirtingumo padaras, būtų iš tikro daugiau negu naivu.

Skirtingas vyro ir moters mąstymas, norėjimas, kūrimas ir santykiavimas su Dievu yra savotiška žmogaus dvasios *veiksena* įvairiose josios reiškimosi srityse. Bet kiekvienos veiksenos pagrindas yra *būsena*. Senas principas sako, kad *agere sequitur esse*: veikimas priklauso nuo buvimo. Koks yra buvimas, toks yra ir veikimas. Veikimas kyla iš būties ir todėl savo ypatybėse jis visados apreiškia būties ypatybes. Jeigu tad vyro ir moters veiksena *realiai* yra skirtinga ir jeigu neprileidžiame, kad šita *dvasinė* veiksena galėtų kilti iš *fizinės* būsenos, turime, logiški būdami, pripažinti, kad *vyras ir moteris ne tik kitaip veikia, bet ir kitaip yra*. Kitaip sakant, moteris ir vyras yra skirtingi ne tik savo paviršiumi, kuris apsireiškia įvairiais veiksmais, bet jie yra skirtingi ir pačia savo būtimi, pačiu savo būties principu. Pats jų egzistencijos pagrindas yra kitoks. Iš šito pagrindo kaip tik ir kyla skirtingas gyvenimas. Kadangi žmogaus buvimo principas yra *dvasia*, turime tad pripažinti, kad *žmogaus dvasia – siela yra vyriška arba moteriška*. Tai yra pagrindinė antropologijos tiesa, be kurios žmogaus paslaptis niekados negalės būti atskleista.

Šitoje vietoje tomistinė filosofija yra nenuosekli. Tomizmas pripažįsta, kad siela yra substancialinė žmogaus forma ir kad šita forma yra tik *viena*. Kitaip sakant, siela kaip substancialinė žmogaus forma yra visų jo būtybės veiksmų bei funkcijų principas, pagrindas ir šaltinis. Vegetatyvinės, sensityvinės ir dvasinės funkcijos – visos jos kyla iš sielos. Siela žmogų augina, siela junta ir jaučia, siela galop mąsto, nori

ir kuria. Kodėl iš šitų funkcijų skalės yra išskiriamos lytinės funkcijos ir lytinės skirtybės? Jų vienos, kaip matėme, priklauso sensityvinei sričiai, kitos – dvasinei. Kodėl siela negali būti ir jų principas, pagrindas ir šaltinis? Jeigu jau žmogaus veido bruožai, jo ūgis, jo kūno formos turi savo šaknis sieloje ir jų skirtingumas apreiškia sielos skirtingumą, tai dar labiau lytinės skirtybės turi būti įtvirtintos sieloje ir apreikšti *josios* vyriškumą arba moteriškumą. Tomistinė filosofija, gindama kolektyvistinę tezę, nuosekliai neišvystė pagrindinio savo antropologijos dėsnio, kad siela formuoja kūną ir kad siela yra substancialinė žmogaus lytis.

Visa tai rodo, kad *žmogaus lytiškumas yra ne kas kita, kaip savotiška jo dvasios struktūra.* Žmogaus dvasia pačioje savo prigimtyje turi vyriškąją arba moteriškąją struktūrą, kuri apsireikšdama iš viršaus, kaip tik ir sukuria visas tas skirtybes, kurios skiria vyrą nuo moters ir atvirkščiai. Išviršinis lytinis žmogaus struktūringumas – jo kūno ir jo psichikos – yra tik dvasinio lytinio struktūringumo išraiška. Žmogiškoji dvasios esmė yra apspręsta ne tik individualumo, ne tik vienokio ar kitokio kūrybinio genialumo (kiekvienas žmogus, kaip kūrėjas, yra genialus), bet ir lytiškumo. Lytiškumas nėra žmogaus būtybės dalis, bet josios visuma, josios savotiškas buvimo ir veikimo būdas, kuris apima visą žmogų. Jeigu tad jau kūno lytiškumo visuotinumas susikerta su kolektyvistine teze, tai visuotinis *žmogiškumo* lytiškumas šitą tezę dar labiau paneigia. Gimdymo reikalui anaiptol nėra pagrindo turėti lytinę struktūrą pačioje dvasioje. Dvasia rūšies plėtime dalyvauja tik netiesiogiai, tik tiek, kiek matrimonialiniai veiksmai yra *actus humani.* Bet pats gimdymas įvyksta ne dvasios iniciatyva. Gimdymas yra gamtinis dalykas, kuriame dvasios vaidmuo yra tik labai nežymus. Tuo tarpu ir dvasia turi lytinę struktūrą. Jeigu šita struktūra būtų *gimdymo* reikalui, tuomet ir dvasia turėtų *aktyviai* ir *efektyviai* gimdyme dalyvauti. Tuomet reiktų grįžti prie traducianizmo, pagal kurį žmogaus siela yra jo gimdytojų padaras. Bet šitoji teorija jau yra seniai palaidota. Tuo pačiu ir dvasios dalyvavimas gimdyme yra suvestas tik į netiesioginį veikimą. Nuo-

sekliai ir lytinė struktūra, kuri yra įsišaknijusi dvasios gelmėse, turi kitokią prasmę, negu rūšies plėtimas. Kolektyvistinė tezė lyčių metafizikos šviesoje atsilaikyti neįstengia. Krikščioniškojoje pasaulėžiūroje ji yra svetimas kūnas.

Lytinis struktūringumas žmogaus dvasioje rodo, kad lyčių problema nėra *tik* biologinė arba *tik* psichologinė, bet kad ji yra ontologinė, o savo apimties atžvilgiu kosminė problema. *Lytiškumas žmoguje yra aukščiausia išraiška to, kas yra visame kosme ir visoje būtyje.* Labai dažnai yra sakoma, kad lytiškumas žmogui yra bendras su gyvuliais. Posakis yra teisingas, bet mažiausiai netikslus, jeigu jau ne klaidinantis. Paprastai juo norima pasakyti, kad žmogaus lytiškumu nereikia stebėtis, kadangi žmogus yra gyvulys ir tuo pačiu yra vyriškosios arba moteriškosios lyties. Gyvulių lytiškumas čia yra padaromas lyčių principo šaltiniu, ir manoma, kad žmogus tik dėl to yra lytiškas, *kad* jis yra *animal*, ir tik tiek, *kiek* jis yra *animal*. Kiek jis yra dvasia, sakoma, jis gyvena anapus lytiškumo: anapus vyriškumo ir moteriškumo. Bet jau matėme, kad lytiškumo visuotinis pobūdis neleidžia žmogaus lyties šaltinio ieškoti tiktai biologiniame jo prade, tiktai ten, kur žmogus yra *animal*. Iš kitos pusės, nuolatinis kalbėjimas apie žmogaus lytiškumo gyvuliškumą slepia savyje dar vieną dalyką, būtent: paprastai yra manoma, kad lytiškumas tinka tik sensityvinei būčiai ir kad jis šitoje sensityvinėje sferoje turi tikruosius savo pagrindus. Tuomet išeina, kad žmogaus lytiškumas yra paveldėtas iš sensityvinės gyvenimo srities, kad lytiškumas kyla iš būties apačios ir savo įtaka apsprendžia aukštesnius būties laipsnius ir kad žmogus yra vyras arba moteris tik todėl, kad gyvuliai yra dvilyčiai.

Vis dėlto jeigu žmogus yra suprantamas ne kaip kosmo *dalis*, bet kaip *visas* kosmas pilnatvėje, kaip *mikrokosmas*, tuomet lyčių problema iškyla visai kitokioje šviesoje. Kosminis procesas žmogumi ne prasidėjo, bet pasibaigė. Kosminės evoliucijos pradžioje stovi *chaosas*. Kosminės evoliucijos pabaigoje atsirado *žmogus*. Taigi žmogus buvo visos kosminės evoliucijos siekinys. Pasaulio išsivystymas ir jo sąranga ėjo *žmogaus* kryptimi. Kosmo evoliucijoje ne pirmesnieji dalykai apspren-

dė paskesniuosius, bet paskesnieji tarnavo kaip gairės ir nurodymai pirmesniesiems, o pirmesnieji buvo tik materialinė atrama paskesniesiems. Pasaulis buvo rengiamas *žmogui*, ir žmogaus idėjos reikalavimai jau rado išraiškos visoje žemesniojo pasaulio sąrangoje. Ne žmogus taikėsi prie gamtos ir ne žmogus buvo sukurtas pagal gamtos planą, bet gamta taikėsi prie būsimo savo valdovo ir save tvarkė pagal žmogaus planą. Ateities gyvenimas diktavo nurodymus dabarties darbams. Todėl ne dėl to žmogus yra vyras ar moteris, kad gyvuliai yra dvilyčiai, bet *gyvulių dvilytiškumas yra tik tolimas žmonių dvilytiškumo šešėlis*. Žmogiškoji idėja, kuri turėjo būti realizuota moters ir vyro pavidalais, apsprendė visą pasaulio procesą ir savo žymių įspaudė visai būčiai. Todėl dvejopa būsena ir veiksena yra žymi ne tik gyvuliuose, bet ir augmenyse, ir net negyvojoje medžiagoje, kurios išvidinę struktūrą taip pat sudaro du pradai: protonas ir elektronas ar pozitronas ir neutronas. „Savotiškame medžiagos dualizme, – sako Th. Walter, – glūdi gražus simbolis, nurodymas ir atspindys to, kas aukštesniuose laipsniuose vadinama lytimi"[21]. Kosmo konstrukcijoje žemesnioji būtis parengia sąlygas aukštesniajai, o aukštesnioji įvykdo tai, ko laukia žemesnioji. Tai, kas medžiagoje yra tik užbrėžta, kas augmenyse jau yra ryšku, kas gyvuliuose yra išvystyta, – visa tai žmoguje pasiekia aukščiausio laipsnio ir tobuliausios išraiškos. Todėl šv. Grigalius savo poezijose daugiau, negu tik poetiškai, yra pasakęs, kad „negyvuose daiktuose yra vestuvės ir meilės ryšys...; meilės ryšys yra visame kosme: jį išreiškia ir žemė, ir oras, ir jūra, kaip vestuvių dovaną"[22].

Lytiškumas todėl nėra tik žmogiškoji ar gyvuliškoji kategorija. *Lytiškumas yra pačios būties kategorija*, kosminė kategorija, kuria reiškiasi visas būties gyvenimas. „Lyties kategorijos – moteriškumas ir vyriškumas, – sako N. Berdiajevas, – yra kosminės, ne tik antropologinės kategorijos. Krikščioniškoji Logo ir pasaulio sielos, Kristaus ir Bažnyčios, simbolika

[21] Seinsrhytmik, p. 16.
[22] Poemata moralia // *Migne*, P. G., 37, p. 542, 310.

kalba apie kosminę vyriškojo ir moteriškojo prado mistiką, apie kosminę matrimonialinę misteriją. Ne tik žmoguje, bet ir kosme galima pastebėti lytinį pasidalijimą į vyriškumą ir moteriškumą ir šių dviejų pradų jungimąsi"[23]. Pasaulio gyvenimas yra susiskaldęs į *du* pradu, reiškiasi visose srityse *dvejopai* ir šito dvejopumo susidarime įvyksta gyvenimo harmonija. Per savo lytiškumą žmogus susijungia su kosmu ir su gyvenimo paslaptimis, nes savo lytiškume jis slepia tai, kas jungia visą būtį, būtent dieviškąją idėją. Pasaulio lytiškumas yra apspręstas žmogaus lytiškumo. Vyriškume ir moteriškume jis randa galutinį savo atbaigimą ir išaiškinimą. Tuo tarpu žmogaus lytiškumas savo pagrindais glūdi Dievuje – toje dieviškojoje idėjoje, pagal kurią žmogus yra sutvertas. Kosminis lyčių pobūdis mus veda į *dieviškąją* būtį, nes tik joje gali atsiskleisti *žmogaus* būties pagrindai.

2. *Dieviškasis lyčių pagrindas*

Žmogaus paslaptis yra išreikšta Pradžios knygos žodžiais: *„Faciamus hominem ad imaginem et similutdinem nostram.* – Padarykime žmogų pagal mūsų paveikslą ir panašumą" (*Pr 1, 26*). Dievo pėdsakų yra visoje kūrinijoje. Kiekvienas pasaulio tyrinėtojas gali pakartoti nuostabiai gražius ir nuostabiai teisingus Linėjaus žodžius: „Regėjau iš miego atbusdamas tik ką praėjusį amžiną, begalinį, visažinantį, visagalį Dievą ir stebėjausi. Aš pažinau keletą jo pėdų Kūrybos veikaluose, kurie visi ligi mažiausio ir visai neįžiūrimo turi savyje neišsemiamą jėgos, išminties ir tobulybės gausybę". Kiekvienas Dievo padaras yra savotiškas jo atspindys ir jau, kaip esantis, yra panašus į jį. Tik nebūtis neturi absoliučiai jokio panašumo į Dievą. Bet šitas bet kurios būties panašumas yra tik per *modum vestigii*, vadinasi, Dievo Būties žymės yra įspaustos kūrinijoje dieviškosios kūrybos metu tik tam tikru atžvilgiu. Kiekviename daikte yra likęs „praėjusio

[23] Der Sinn des Schaffens, Tübingen, 1927, p. 192.

Dievo" pėdsakas. Bet vienas tik žmogus atspindi Dievą kaip tokį, Dievą jo prigimties pilnybėje. Kiekviename daikte Dievas yra apsireiškęs viena kuria savo esmės žyme. Žmoguje jis apsireiškia savo *esmės* turtingumu ir savo vidaus gyvenimo neišsemiamu tobulumu. Kiekviena esybė yra panaši į Dievą per *modum vestigii*. Žmogus yra panašus į Dievą per *modum imaginis*. Dievo atvaizdas žmoguje yra jo būties principas ir jo prigimties *motor movens*.

Dievo atvaizdas glūdi žmoguje *kaip asmenyje*, nes asmeniškumas yra giliausias žmogiškumas ir sykiu būtiškumas. Asmeninė būtis yra tobuliausia. Ir tik šitame žmogaus asmeniškume gali glūdėti dieviškasis paveikslas. Iš kitos pusės, Dievo atvaizdas žmoguje yra *asmeninio* Dievo. Dievas žmoguje yra apsireiškęs *kaip asmuo*. Tuo tarpu *asmeninis* Dievas nėra *vienas*. Teodicėjos kalba apie *vieną* asmeninį Dievą yra tik abstraktus filosofinis vapaliojimas, kuris realybėje neturi atitikmens. Dievas, kiek jis yra vienas, nėra asmeninis ir kiek jis yra asmeninis, jis nėra vienas. Dievas yra *triasmenis*. Todėl jeigu žmoguje Dievas apsireiškia *kaip asmuo*, jis apsireiškia ne vieningai, bet daugingai. Trejybės atvaizdas žmoguje negali būti vieningas. Trejybės asmenų skirtingumas turi rasti išraiškos ir dieviškajame atvaizde, kuris yra įspaustas į žmogaus asmens gelmes. Žmogaus asmeniškumas čia susitinka su Dievo asmeniškumu ir iš šiojo pastarojo įgyja savą buvimą. Jeigu, kaip minėjome, žmogaus dvasia veikia ir yra nevienodai vyriškai arba moteriškai ir jeigu šitoji dvasia savo būtį semia iš dieviškojo atvaizdo, nuosekliai reikia pripažinti, kad *žmogaus lytinė būsena ir veiksena turi savo šaltinį dieviškajame atvaizde ir sykiu trinitariniame Dievo gyvenime*. Dieviškasis atvaizdas žmoguje yra taip realizuotas, kad jis sudaro pagrindą vyriškajai ir moteriškajai būčiai. Triasmenis Dievas apreiškia save žmogaus asmenyje, ir šitas apsireiškimas konkretizuojasi vyriškuoju ir moteriškuoju žmogiškumu. Vyras ir moteris yra žmonės savo prigimtimi, nes ir Dievas savo prigimtimi yra vieningas. Bet vyras ir moteris yra skirtingi savo asmeniškumu, nes ir Die-

vo asmeninis gyvenimas yra daugingas. Asmeninis Dievo skirtingumas trinitariniame gyvenime rado išraiškos žmogaus dvasios būtyje lyčių pavidalu. Per lytiškumo buvimą žmogaus dvasioje, per šitos dvasios susijimą su dieviškuoju atvaizdu, per šito atvaizdo asmeniškumą mes prieiname prie giliausio lyčių pagrindo trinitariniame Dievo gyvenime. *Dieviškasis lyčių pagrindas glūdi Trejybėje.* Trejybės apsireiškimas žmogaus būtybėje išsiskiria dviem pavidalais ir konkretizuojasi žmogaus lytimis.

Vyro ir moters susijimas su Trejybės asmenimis jau seniai teologų buvo jaučiamas. Apie jį jau yra kalbėjęs šv. Augustinas, nors jis šitos vaisingos analogijos ir neišvystė. Jį taip pat yra minėjęs ir šv. Grigalius Nazianzietis, kovodamas su tais, kurie Šventąją Dvasią norėjo matyti Tėvo pagimdytą, kaip ir Sūnų. Šv. Metodijus tiesiog yra pavadinęs Šventąją Dvasią *„costa Verbi* – žodžio šonkaulis", vesdamas paralelę tarp pirmosios moters sutvėrimo ir Šventosios Dvasios kilimo. Bet visu ryškumu teorijos pavidalu lyčių pagrindą susiejo su trinitariniu Dievo gyvenimu J. M. Scheebenas.

Scheebenas mato tikrą analogiją tarp pirmųjų žmonių sutvėrimo ir Trejybės asmenų gimimo ir kilimo. Trinitariniame Dievo gyvenime yra du vyksmai (*processiones*), kurie kildina du asmenis: *Žodį* ir *Dvasią*. Žodis gema iš Tėvo išminties vyksmu. Dvasia kyla iš Tėvo per Sūnų meilės vyksmu. Šitie du vyksmai, pasak Scheebeno, kaip tik ir yra realizuoti pirmųjų žmonių sutvėrime. „Pirmojo žmogaus sutvėrimas, – sako Scheebenas, – gali būti suprastas, kaip trinitarinių vyksmų (*Produktionen*) analogija, būtent kad sutvėrimas vyro, kuris tiesiog išeina iš Dievo, yra amžinojo gimimo analogija, o sutvėrimas moters, kuri esti kildinama per vyrą, yra amžinojo kilimo analogija. Tuo būdu pirmasis vyras pasirodo kaip *imago Patris* ir *similitudo Filii*, o pirmoji moteris kaip *similitudo Spiritus Sancti*"[24]. Scheebenas taip pat pastebi, kad šitoji pa-

[24] Handbuch der kath. Dogmatik II, Nr. 375; plg. *Doms H.* Vom Sinn..., p. 24.

žiūra padaro prasmingus tuos vardus, kurie taikomi Žodžiui ir sykiu vyrui, kaip *virtus* ir *sapientia* – galybė ir išmintis, arba Dvasiai ir moteriai, kaip *suavitas* ir *caritas* – švelnumas ir meilė. Kitoje vietoje Scheebenas dar labiau pabrėžia moters kilimo analogiškumą su Šventosios Dvasios kilimu. „Moters paėmimas iš vyro yra dieviškosios meilės darbas, kuriuo moteris buvo iš Adomo šono paimta, ir Adomo meilės darbas, kuriuo jis atidavė miegodamas savo šonkaulį. Ieva nėra iš Adomo išėjusi per išsivystymą ir jo gamtinių jėgų apsireiškimą, bet ji yra paimta iš Adomo substancijos... Šventoji Dvasia taip pat Tėvo ir Sūnaus meile yra paimta iš jų substancijos... Ir kaip Ieva, nes josios kūno medžiaga buvo iš meilės paimta, buvo paimta iš Adomo šono, nuo jojo širdies, kaip meilės šaltinio, taip ir apie Šventąją Dvasią mes turime sakyti, kad ji išeina ne iš Tėvo ir Sūnaus įsčių, bet iš jų širdies"[25].

H. Domsas, atsiremdamas į šitą Scheebeno teoriją ir ją pratęsdamas, nurodo ir tąjį lyčių vaidmenį, kurį jos turėjo atlikti pirmykštėje nekaltoje būklėje. „Galima sakyti, – pastebi Domsas, – kad vyras ir moteris rojinėje santvarkoje turėjo prasmę ir uždavinį reprezentuoti pasaulyje regimu būdu neregimą Sūnaus ir Dvasios pasiuntinybę ir savo susijungimu ją perteikti naujosioms kartoms"[26]. Kaip žinome, rojinėje būklėje naujų žmonių susirišimas su Dievu ir antgamtinių malonių perteikimas būtų atėjęs gimdymo keliu. Šv. Tomas prasmingai pastebi, kad pirmykštis žmogaus šventumas (*iustitia originalis*) buvo „tam tikra Dievo dovana visai prigimčiai"[27]. Todėl ir pirmykštė nuodėmė yra vadinama prigimties nuodėme ir nuosekliai perteikiama gimdymo keliu. Tas pat būtų buvę ir su pirmykštėmis malonėmis. Būdamos suteiktos prigimčiai, jos gimdymo keliu būtų perėjusios naujosioms kartoms, nes gimdymas iš esmės yra

[25] Mysterien des Christentums, Freiburg i. Brsg., 1912, p. 97–98.
[26] Ten pat, p. 145.
[27] S. Th. I, q. 101, a. 1.

prigimties darbas – *opus naturae*. Todėl lytys rojinėje būklėje būtų buvusios ne tik trinitarinio dieviškojo gyvenimo atvaizdas, bet ir šito gyvenimo perteikėjos naujiems žmonėms. *Šventosios Dvasios apsigyvenimas žmogaus dvasioje būtų atėjęs lyčių santykiavimo keliu*. Scheebenas pirmykščio šventumo perteikime ypatingą vaidmenį skiria moteriai, nes ji yra Šventosios Dvasios reprezentantė, o Šventoji Dvasia kaip tik šitas malones perteikia. Moteris, pasak Scheebeno, yra ne tik Šventosios Dvasios tipas, bet ir organas ir „kaip Šventosios Dvasios organas ji turėjo būti motina ne tik gamtinio, bet ir antgamtinio žmonijos gyvenimo"[28].

Šitoji Scheebeno teorija, kaip ir jis pats pažymi, „galėtų atrodyti per daug nauja ir svetima"[29]. Bet joje glūdi geriausias ir giliausias žmogiškųjų lyčių išaiškinimas. Jokia lytis aiškinanti teorija teologijoje Scheebeno pažiūroms prilygti negali. Pats Scheebenas teigia, kad minėtos mintys „kitu, gražesniu pavidalu yra labai senos (*uralt*)"[30]. Trinitarinis lyčių pagrindas reikia laikyti pirmykščiu krikščionybės palikimu, kuris, deja, ligi pat mūsų dienų buvo daugiau atskirų teologų, negu visos krikščionijos įsitikinimas. Scheebeno teorijos šviesoje lytys įgyja visai kitokią prasmę, negu tada, kai jos yra jungiamos su žemesniuoju biologiniu gyvenimu, o ne su dieviškuoju.

Trys problemos Scheebeno teorijos šviesoje įgyja naujų aspektų ir yra paaiškinamos nauju atžvilgiu. *Visų pirma moteriškasis principas Dievuje*. Krikščionybei daromas priekaištas, kad ji Trejybės dogmą suprantanti žydiška – androcentrine prasme. Trinitarinis dieviškasis gyvenimas, sakoma, esąs grynai vyriškasis. Šitą priekaištą yra padaręs O. Eberzas, sakydamas, kad „trinitarinis gyvenimas ortodoksiniame moksle yra be motiniškojo principo"[31]. Tuo tarpu Scheebenas savo

[28] Cit. iš: *Doms H.* Vom Sinn..., p. 145.

[29] Mysterien des Christentums, p. 98.

[30] Ten pat.

[31] Von Aufgang und Niedergang des männlichen Weltalters, Breslau, 1931, p. 38.

teorija minėtą priekaištą kaip tik paaiškina. Vesdamas analogiją tarp moters ir Šventosios Dvasios, Scheebenas tuo pačiu moteriškąjį principą įjungia į trinitarinį gyvenimą. „Jeigu nežiūrėsime kūninių santykių, tai trečiasis asmuo Trejybėje reikės laikyti moteriškosios būties atstovu tarp dieviškųjų asmenų, būtent meilės ir švelnumo atstovu"[32]. Todėl lietuviškas trečiojo Trejybės asmens pavadinimas *moterišku* vardu – *Dvasia* šiuo atžvilgiu yra labai prasmingas.

Antroji problema, kuri yra nušviečiama nauja šviesa, yra vadinamasis *amžinasis moteriškumas*. Šitoji problema savo sprendime visados siekdavo aukštesnės būties. Savo atitikmens šitoji idėja ieškojo iš dalies idealinėje, iš dalies antgamtinėje sferoje. Todėl suprantama, kodėl, pavyzdžiui, vokiečių romantikai, kaip Eichendorfas, Novalis, Schlegelis, kurie amžinuoju moteriškumu ypatingai žavėjosi, žavėjosi sykiu ir *Marija*. Amžinasis moteriškumas krikščionybėje yra esmingai siejamas su Marija. Bet Marija turi ypatingų ryšių su Šventąja Dvasia. Jau tik vienas Marijos pavadinimas *sponsa Spiritus Sancti* – Šventosios Dvasios Sužadėtinė yra labai reikšmingas. *Per Mariją amžinasis moteriškumas pasiekia trinitarinį dieviškąjį gyvenimą ir galutinį savo išaiškinimą randa Šventosios Dvasios asmenyje*. Scheebenas todėl ir sako, kad „šitoji perkeistojo moteriškumo idėja yra ne tik regimas, savarankiškas vaizdas, kuris mus gali privesti prie trečiojo dieviškojo asmens pažinimo, bet jis sykiu ir neregimas šito asmens esmės atspindys, kuris gali būti suvoktas ir suprastas tik ryšium su Šventosios Dvasios esme"[33].

Trečias dalykas, kuriam naujos šviesos meta Scheebeno teorija, yra *lyčių paskyrimas*. Pagal šią teoriją, kolektyvistinė tezė yra nesuprantama ir neapginama. Jeigu lytys yra tik kūniniam gimdymui, kokia prasmė tuomet yra visos tos ankštos analogijos tarp dieviškųjų asmenų ir žmogaus su-

[32] Mysterien des Christentums, p. 101.
[33] Ten pat, p. 102.

tvėrimo? Lytys reprezentuoja dieviškuosius asmenis, Žodį ir Dvasią, ne tuo, kad jos *gimdo*, bet tuo, kad jos *yra*. Gimdymas yra tik buvimo apsireiškimas, tik veiksena, tik rezultatas. Kai rojinėje būklėje gimdymu būtų buvęs perteiktas ir pirmykštis šventumas, tuomet ir kūninis susijungimas būtų turėjęs aukštesnės prasmės minėtos analogijos šviesoje. Bet dabar pirmykščio šventumo perteikimas yra atimtas iš lyčių ir pavestas Kristui ir Bažnyčiai. Lytims todėl liktų tiktai kūninis gimdymas, tik nuodėmingos prigimties žygis, kuris perteikia ne malonę, bet nuodėmę. Ir jeigu šituo žygiu lyčių paskyrimas pasibaigtų, minėtas Dievo atvaizdas lytyse nuodėmės būtų visiškai panaikintas. Lytys reprezentuoja Žodį ir Dvasią pačiomis savo gelmėmis, ne išviršiniais savo veiksmais. Lyčių paskyrimas kaip tik ir yra šitoji reprezentacija. *Išreikšti savimi vyrui Žodį, moteriai Dvasią ir jų abiejų santykiais trinitarinius dieviškuosius santykius – štai pagrindinis lyčių uždavinys ir paskyrimas.* Todėl Scheebenas, kalbėdamas apie moters analogiją su Šventąja Dvasia, sako, kad „tik tada, kai moteris nebūdama žmona ir motina, kaip mergaitė, būtų meilės židinys tarp tėvo ir sūnaus, tik tada ji būtų ne pusiau, bet visiškai, ne tik savo kilme, bet ir esme Šventosios Dvasios reprezentantė"[34]. Vadinasi, biologinis lyčių uždavinys ne tik nestiprina analogijos su trinitariniu Dievo gyvenimu, bet šitą analogiją dar susilpnina. Dieviškasis atvaizdas žmoguje kaip vyre ir moteryje veda žmogų į sudievinimą: vyrą į sudievinimą Žodžio principu, moterį į sudievinimą Dvasios principu. Lytys yra sutvertos tam, kad būtų ko realiausia ir tobuliausia Žodžio ir Dvasios išraiška: savo asmenimis išreikštų dieviškųjų asmenų principą, savo santykiais šitų asmenų santykius. Žmogiškosios lytys yra trinitarinio gyvenimo eksteriorizacija – apsireiškimas iš viršaus. Ir čia jos randa savą prasmę ir galutinį savą paskyrimą.

[34] Ten pat, p. 101.

II. Moterystės pagrindai

1. Moterystė kaip meilės objektyvacija

Moterystės paslaptis glūdi ne šeimos, bet *meilės* paslaptyje. Ne šeima, vadinasi, ne kūdikio gimimas sudaro moterystę ir įveda ją į būties misteriją, bet dviejų asmenų abipusė meilė. Senas kanonų teisės posakis, kad *consensus, non concubitus facit matrimonium* šiuo atžvilgiu slepia savyje gilesnę prasmę, negu jam suteikia juristai. *Consensus* čia reiškia ne tik paprastą formalinį sutikimą, bet sykiu ir sutikimą atskleisti savo dvasios vidų kitam asmeniui ir sudaryti su juo gyvenimo bendruomenę, kaip pažymi „Catechismus Romanus" ir enciklika „Casti Connubii". *Ne kūninis ryšys, bet meilės ryšys yra moterystės pagrindas ir metafizinė josios problema.* Kūdikio gimimas nėra jokia ontologinė problema. Kūdikis nutraukia moterystę į socialinę sritį, įpina ją į visuomeninį gyvenimą ir giliausią gyvenimo paslaptį atskleidžia kasdieniam banalumui. Kūdikis yra gilios ir visapusiškos meilės rezultatas. Tuo tarpu ne rezultatas yra pagrindas, bet priežastis – šiuo atveju *meilė*. Gali, be abejo, moterystė būti socialinė institucija ir be meilės. Bet tuomet į ontologinę sritį ji įsijungia tik objektyviai. Subjektyviai tokia moterystė nėra nei gili, nei prasminga. Tik meilė sugeba moterystę padaryti prasmingą ir laimingą, nes laimė yra ne kas kita, kaip prasmės suvokimas ir josios vykdymas. Nelaimingas gyvenimas yra tik tas, kuris yra neprasmingas.

Moterystė yra ne kas kita, kaip meilės objektyvacija. Tai, kas glūdi dviejų žmonių dvasiose, kas juodu sujungia visam gyvenimui ir net amžinybei, moterystės aktu yra objektyvuojama regimu pavidalu. *Meilė ir moterystė taip santykiuoja viena su antra, kaip išvidinė ir išviršinė to paties dalyko pusė.* Meilė nuo moterystės nėra ir negali būti atskiriama; tai iš esmės yra vienas dalykas. Jeigu jis gyvenime yra perskiriamas, tai visados jis reiškia nenormalumą, kuris stengiasi *per fas et nefas* būti atitaisytas, dažnai net garbės ar doros sąskaita. Jei-

gu ieškotume palyginimų meilės ir moterystės santykiams, galėtume paimti santykius tarp kultūros ir civilizacijos, tarp religijos ir Bažnyčios. Kaip civilizacija yra kultūros objektyvacija, kaip Bažnyčia yra religijos objektyvacija, taip moterystė yra meilės objektyvacija ir apsireiškimas, sutelktas pastoviu ir regimu pavidalu. Moterystė yra lyčių meilės bendruomenė.

Šitaip suprantant santykius tarp meilės ir moterystės, bus aišku, kad *ne moterystė duoda prasmę ir tikslą meilei, bet meilė įprasmina moterystę ir nurodo jai tikslą*. Meilės prasmė yra sykiu moterystės prasmė, ir meilės tikslas yra sykiu ir moterystės tikslas. Kolektyvistinė tezė šiai pažiūrai yra priešinga, ne ji, moterystės prasmę matydama gimdyme, nori ir meilę laikyti tiktai seksualinio instinkto perkeitimu ir savotišku šito instinkto užmaskavimu. Bet tuo pačiu ji iškreipia meilės esmę ir prasilenkia su žmogiškojo asmens tikslu.

Lyčių meilės objektas yra *žmogiškasis asmuo: asmuo kaip toks*, o ne kuri nors asmens žymė. Meilė renkasi tąjį *individuum ineffabile*, kuris protui yra neprieinamas, bet kuris atsiskleidžia meilės aktu. Berdiajevas gražiai sako, kad „meilė yra kelias atskleisti asmens misterijai ir įimti asmenį į savo būties gelmes. Mylįs apie mylimojo asmenį žino tai, ko visas pasaulis nežino, ir jis tai tikriau supranta, negu visas pasaulis. Tiktai mylįs iš tikro atveria asmenybę, tik jis iššifruoja josios genialumą"[35]. Meilėje mylimasis mylimajam atidaro visą save, įsileidžia dvasią į dvasią, pralaužia tą lukštą, kuris skiria vieną žmogų nuo kito ir kuris padaro, kad žmogus esti pažįstamas tik iš išviršinių ženklų. Meilėje žmogaus pažinimas darosi daug gilesnis, negu moksliniame tyrinėjime arba kasdieniame stebėjime. „Svetimos individualybės esmė, – sako E. Przywara, – kuri yra neaprašoma ir sąvokomis neišreiškiama (*individuum ineffabile*), tiktai meilėje ar ekstazėje išeina ryškiai aikštėn... Šiuo atveju mylįs žmogus mato daugiau negu kiti, ir tik jis, o ne kiti mato tai, kas yra ob-

[35] Der Sinn des Schaffens, p. 227.

jektyvu ir tikra"[36]. Meilė nėra nei proto, nei valios dalykas. Ji yra paties žmogaus asmens branduolio pažadinta ir krypsta į kito asmens branduolį.

Meilės objektas kaip tik atskleidžia giliausią meilės prasmę. Meilė ieško ne kurios nors vienos žmogaus žymės, ypatybės ar galios, bet ji ieško žmogiškojo asmens *kaip tokio*, žmogiškojo asmens branduolio. Meilės ilgesys esti patenkinamas tik tada, kai meilė įima į save kitą asmenį ir pati šitame asmenyje apsigyvena. *Meilė yra asmens išvidinės vienybės troškimas ir šito troškimo patenkinimas.* Ir šitas vienybės ilgesys ir tasai džiaugsmas, vienybę sudarius, mus veda į dar slaptingesnes asmens gelmes, nes iš tikro *meilės problema yra žmogiškosios asmenybės problema.* Meilė atskleidžia žmogaus asmens nepilnumą, iš vienos pusės, ir žmogaus asmens vienatvę, iš kitos. Žmogus kaip asmuo yra vienišas savo būtyje ir kaip tik dėl šito vienišumo netobulas. Jis stengiasi išeiti iš savo vienatvės ir tapti bendruomenišku. Socialinis žmogaus linkimas kaip tik ir kyla iš šitos asmens vienatvės. Bet šitos pastangos niekados nepavyksta visu pilnumu. Žmogus nustotų savo individualumo, jeigu jis sugebėtų visiškai savo vienatvę pergalėti. Bet toks visiškas išėjimas iš savo vienišumo reikštų sykiu žmogiškojo asmens praradimą. Todėl žmogus, nors ir stengiasi pergalėti tai, kas jį neišvengiamai atskiria nuo kitų, vis dėlto šito prado visiškai panaikinti niekados negali. Du asmens niekados negali susilieti į vieną, net ir karščiausioje bei tobuliausioje meilėje. Asmens vienatvė visados lieka. Iš to susidaro įtampa dvasios gyvenime. Meilė kaip tik ir yra tokios įtampos šaltinis ir josios palaikytoja, todėl kūrybiška ir veikli, nes įtampa yra kiekvienos kūrybos šaltinis. Kūrybos nėra ten, kur pradai yra arba visiškai atsiskyrę, arba visiškai susilieję. Žmogiškųjų asmenų meilėje tokio visiško atsiskyrimo ar visiško susiliejimo nėra. Meilė sujungia asmenis ir sukuria iš jų gyvenimo bendruomenę. Bet esminis asmens vienišumas neleidžia dvasioms susilieti ir išnykti individualiniams ir asmeniniams skirtumams. Tokiu

[36] Religionsbegründung, Freiburg i. Brsg., 1923, p. 40.

būdu kyla įtampa, ir tokiu būdu kyla kūryba. Štai dėl ko meilė žmogaus ir žmonijos gyvenime yra didžiausias kūrybos akstinas ir palaikytoja.

Meilė kyla iš asmens nepilnumo, ir sykiu per dviejų asmenų sujungimą ji šitos pilnatvės siekia. *Meilė, iš vienos pusės, atstato žmoguje nuodėmės apgriautą trinitarinio Dievo atvaizdą, o iš kitos pusės, ji šitą atvaizdą palaiko.* Trinitarinis Dievas neapsireiškia nei vyre, nei moteryje *skyrium*. Dieviškasis atvaizdas glūdi tiktai vyro ir moters vienybėje ne psichologinėje, bet ontologinėje, tame androginiškume, apie kurį svajoja visų tautų ir visų amžių žmonijos intuicija. Pirmykštė nuodėmė, perskyrusi vyrą ir moterį ir sukėlusi lyčių kovą, kuri perskverbia viso mūsų gyvenimo pagrindus, suardė tąją nuolatinę įtampą tarp vyriškojo ir moteriškojo principo ir tuo pačiu perskėlė dieviškąjį trinitarinį atvaizdą žmogaus dvasioje. Šiuo atžvilgiu *meilė yra puolusio žmogaus kelias į dieviškojo atvaizdo pilnatvę.* Tai sykiu reiškia ir kelią į savo asmens pilnatvę, nes dieviškojo atvaizdo išlaikymas savyje yra žmogiškosios pilnutinės būties principas ir šaltinis. *Žmogiškosios pilnatvės siekimas per dieviškojo atvaizdo išryškinimą ir palaikymą savyje yra galutinis meilės siekimas ir giliausia josios prasmė.*

Ne kitokia yra ir *moterystės* prasmė. Moterystė, būdama meilės objektyvacija, tuo pačiu siekia asmens pilnatvės regimais išviršiniais ir pastoviais būdais bei priemonėmis. Krikščioniškai žiūrint, moterystė yra *objektyvus* kelias į dieviškojo atvaizdo atstatymą ir palaikymą savyje. Dievas įsteigė moterystę visų pirma tam, kad trinitarinis Jojo paveikslas žmoguje būtų palaikomas ir nuolatos tobulinamas. Moterystė pirmykščiame Dievo plane visų pirma yra *asmeninė,* ne socialinė ar rūšinė institucija. Tverdamas moterį, Dievas savo darbą motyvavo tuo, kad „negera žmogui būti vienam". Šiais žodžiais kaip tik ir buvo išreikštas tasai gilus žmogaus asmens vienišumas ir tasai troškimas šitą vienišumą pergalėti kito asmens sujungimu su savuoju. Žmogaus asmens papildymas yra dieviškosios kūrybos procese išreikštas pirmiau negu rūšies palaikymo reikalas. Žmogaus asmens vienatvei pergalėti Dievas sutvėrė dvi lytis ir jas sujungė į pastovią

gyvenimo bendruomenę, kurią mes ir vadiname moteryste. Taigi meilės prasmė ir meilė, kaip moterystės pagrindas bei turinys, neleidžia moterystei taikyti kolektyvistinės tezės ir moterystę laikyti *tiktai* rūšies plėtimo institucija. Rūšies plėtimas ateina savaime, *kaip rezultatas*, bet jis kaip toks nėra besimylinčiųjų siekimas ir nebuvo pirmaeilis lyčių kilimo tvarkoje. *Moterystė, kaip meilės objektyvacija, yra sykiu žmogaus asmens papildymo objektyvacija.* Meilė siekia asmens pilnatvės *subjektyviai.* Moterystė šitą siekimą perkelia į *objektyvinį* išviršinį gyvenimą ir renkasi šito gyvenimo priemones bei būdus. Bet meilė visados lieka šitos objektyvuotos institucijos gaivintoja. Meilė yra moterystės siela ir širdis. Kur nėra meilės, ten moterystė stinga išvidinės pusės ir yra atitrūkusi nuo savo gyvybinio pagrindo. Moterystė be meilės yra sustingusi savo formose: ji yra tiktai forma, kuri apsupa žmogų savo geležiniais reikalavimais. Neturėdama turinio, ji pradeda žmogaus asmenį gniaužti ir sukelia reakciją pačiose dvasios gelmėse.

2. *Moterystė kaip sakramentas*

Būdama žmogaus asmens kelias į dieviškojo atvaizdo atstatymą ir palaikymą, moterystė yra savaime ir natūraliai *šventas dalykas*: *res sacra*. Bet aukščiausio šventumo laipsnio moterystė pasiekia *sakramentiniame* savo pobūdyje. Krikščioniškoje tvarkoje kitokios moterystės būti negali, kaip tik sakramentinė. Kas priklauso mistiniam Kristaus Kūnui, tas negali savo meilės objektyvuoti kitaip, kaip tik sueidamas į ypatingus santykius su Kristumi ir su Bažnyčia. Sakramentiniame moterystės pobūdyje atsiskleidžia giliausia krikščioniškosios moterystės prasmė.

Moterystės sakramentas atsiremia į lyčių buvimo pagrindus ir šituos pagrindus pakelia į antgamtinę – mistinę sritį. Tai, kas glūdi pačioje lyčių būtyje, čia išeina aikštėn tam tikru *konkrečiu* pavidalu. Lyčių buvimo galutinis pagrindas yra, kaip matėme, Amžinojo Žodžio ir Šventosios Dvasios atvaiz-

das ir šitų dieviškųjų asmenų santykiai. Konkrečiai šitie santykiai mūsų tvarkoje apsireiškia Kristaus ir Bažnyčios santykiais. Amžinojo Logo ir Šventosios Dvasios veikimas susitinka ir traukiasi dabartinėje tvarkoje Bažnyčioje. Bažnyčia yra mistinis Kristaus Kūnas. Kristus yra Bažnyčios galva, o Šventoji Dvasia yra vykdomasis organas. A. Vonieris yra pasakęs, kad „Kristaus asmuo Bažnyčioje yra per Šventąją Dvasią" ir kad „Šventoji Dvasia yra autorius to nuostabaus pakeitimo duonos Kristaus Kūnu ir vyno Kristaus Krauju"[37]. Kitaip sakant, *Šventoji Dvasia palaiko amžinąjį ir nuolat dabartinį Kristaus buvimą Bažnyčioje ir vykdo sakramentus.* Bažnyčia yra šitų dviejų dieviškųjų asmenų veikimo dirva ir objektas.

Štai kodėl krikščioniškoji moterystė kaip sakramentas yra Kristaus ir Bažnyčios santykių atvaizdas, nes šitie santykiai iš esmės yra ne kas kita, kaip Amžinojo Logo ir Šventosios Dvasios santykiai. Dabartinėje tvarkoje *ontologiniu* atžvilgiu lytys kaip buvo, taip ir liko trinitarinių santykių tarp Žodžio ir Dvasios atvaizdu. Bet *egzistenciniu* atžvilgiu lytys nebėra anų trinitarinių santykių perteikėjos naujosioms kartoms, nes nuodėmė čia užkerta kelią. Tai, ką rojinėje būklėje būtų atlikusi lyčių sąjunga moterystėje, šiuo metu atlieka Kristus ir Bažnyčia. Bažnyčia per Kristų Šventosios Dvasios veikimu gimdo žmones antgamtiniam gyvenimui. *Todėl egzistencinis Žodžio ir Šventosios Dvasios reprezentavimas lyčių gyvenime dabar yra pasikeitęs Kristaus ir Bažnyčios santykių reprezentavimu.* Dabartinėje tvarkoje pats Žodis, kaip įsikūnijęs Dievas, per Šventąją Dvasią pašvenčia žmones tiesioginiu būdu. Moterystė čia tik tiek dalyvauja, kiek ji realiai prisiartina prie Kristaus ir Bažnyčios santykių. Dieviškojo atvaizdo atstatymas žmoguje šioje tvarkoje yra galimas tiktai Kristaus įsteigtoje Bažnyčioje. Ir tai liečia ne tik lytis, ne tik meilę, bet ir lyčių objektyvaciją – moterystę. Moterystė kaip institucija yra įjungta į Bažnyčios gyvenimą ir tai labai specialiu būdu, nes ji yra sakramentas, kaip išraiška Kristaus ir Bažnyčios santykių. Pakeldamas moterystę į sakramentų eilę, Kristus jai

[37] La nouvelle et éternelle Alliance, 1932, p. 71.

grąžino egzistencinę reikšmę ir įjungė ją į asmens pilnatvės atstatymo organus antgamtinėje tvarkoje.

Čia mums kaip tik atsiskleidžia skirtumas moterystės prieš Kristų ir po Kristaus, tarp pakrikštytų ir nekrikštytųjų moterystės. Moterystė prieš Kristų ir nekrikštytųjų moterystė buvo ir tebėra tik *ontologinė* trinitarinio dieviškojo gyvenimo reprezentantė. Egzistencinėje tvarkoje šitas reprezentavimas pasiliko nuodėmės sustabdytas: jis buvo neefektyvus. Lytys palaikė Žodžio ir Dvasios atvaizdus savo gelmėse, savo dvasios viduje, ontologinėje savo prigimtyje, bet jos negalėjo šitų atvaizdų realizuoti savo sąjungoje ir jų plėsti kituose. Tasai pagrindinis ir svarbiausias lyčių paskyrimas palaikyti trinitarinio Dievo gyvenimą savo sąjungoje buvo nuodėmės užtrintas. Lytys daugiau buvo nukreiptos į rūšies reikalus, ir moterystė buvo virtusi daugiau rūšies plėtimo negu asmens tobulinimo institucija. Štai kodėl Senajame Testamente rūšies plėtimas taip labai buvo akcentuojamas. Tuo tarpu moterystė po Kristaus apskritai ir pakrikštytųjų moterystė specialiai jau yra ne tik ontologinė Žodžio ir Dvasios reprezentantė, bet ir *egzistencinis Kristaus ir Bažnyčios atvaizdas*. Dieviškasis trinitarinis atvaizdas pakrikštytųjų moterystėje per Bažnyčią darosi vėl efektyvus. Moterystė vėl tapo asmens tobulinimo institucija. Sakramentas ją pakėlė iš josios nuosmukio ir suteikė jai naujos galios jungti du asmenis antgamtiniais ryšiais ir jų gyvenime vykdyti trinitarinio Dievo gyvenimą. Štai kodėl po Kristaus rūšies plėtimas moterystėje iš principo atsistojo antroje vietoje. Tai ypačiai buvo jaučiama pirmaisiais krikščionybės amžiais, kada Kristaus pažadinto naujo gyvenimo dvasia labiau buvo gyva, negu vėlesniais laikais. Nuosekliai reikia pripažinti, kad kolektyvistinė tezė yra Senojo Testamento dvasioje išaugusi ir šitos dvasios palaikoma. Tuo tarpu personalistinė tezė labiau jaučia tąją reformą, kurią Kristus padarė moterystės srityje.

Personalistinė tezė krikščioniškajai moterystei randa ypatingai tvirtą pagrindą Moterystės sakramento *objekte*. Kiekvienas sakramentas yra ne kas kita, kaip reali vienos kurios gyvenimo srities transfigūracija. Visuotinė gyvenimo trans-

figūracija yra visos istorijos tikslas, ir ji įvyks atbaigiamuoju Dievo veikimu per apokaliptinę katastrofą. Religijoje šitoji transfigūracija *daliniu būdu* vyksta jau dabar. *Sakramentai kaip tik ir yra šitos dalinės transfigūracijos vykdytojai.* Kiekvienas sakramentas esmingai pakeičia savą sritį pagal dieviškąjį pirmavaizdį. Sakramentinės malonės paliestas objektas esti išimamas iš gamtinės srities ir sutapdomas su antgamtiniu savo idealu. Taip yra visuose sakramentuose, taip yra ir Moterystės sakramente.

Čia tik kyla klausimas, *kas* Moterystės sakramente yra šitas keičiamas objektas. Ką būtent Moterystės sakramentas transfigūruoja? Du pagrindiniai dalykai yra moterystėje: *gimdomasis principas ir dviejų asmenų – vyro ir moters – gyvenimo bendruomenė.* Kuris tad iš šių dalykų yra sakramentinės malonės paliečiamas transfigūraciniu būdu? Kolektyvistinė tezė linksta manyti, kad pirmasis, būtent gimdomasis, principas. Dažnai esame girdėję sakant, kad Moterystės sakramentas duoda susituokiantiems malonės gimdyti ir auklėti kūdikius. Jeigu šitas posakis yra taikomas tik *subjektyviai* malonei, galima su juo sutikti. Kūdikių gimdymas ir jų ugdymas yra tokie veiksmai, kurie dieviškosios paramos yra labai reikalingi. Bet jeigu šitas posakis liečia *objektyvią sakramento* malonę, jis yra klaidingas ir iškreipia Moterystės sakramento esmę. *Gimdomasis kūninis principas transfigūracinio Moterystės sakramento veikimo yra neliečiamas.* Jis nėra pakeliamas iš gamtinių sferų į antgamtines. Moterystės sakramento veikimo objektas yra žmogaus *lytiškumas,* bet lytiškumas ne biologine ir ne gimdomąja prasme, bet lytiškumas *kaip dvasinis principas,* kaip asmeninė žmogaus struktūra. Jeigu lytiškumas gimdomąja prasme būtų Moterystės sakramento perkeistas, jis būtų atpalaiduotas nuo pirmykštės nuodėmės padarinių, ir gimdymas vėl būtų pašvenčiamosios malonės perteikėjas, kaip būtų buvę rojuje. Taip tvirtinti būtų didelė dogmatinė klaida. Taigi belieka, kad *Moterystės sakramentas perkeičia vyro ir moters gyvenimo bendruomenę.* H. Domsas ir sako, kad „ne gamtinis gimdymo principas, pakėlus moterystę į sakramentus, yra padaromas sakramentiniu ženklu, bet bendruomenė tarp vyro ir

žmonos" (*p. 142*). „Moterystėje, – teigia kitoje vietoje tas pats Domsas, – ne žmogiškoji prigimtis, kaip gimdomasis principas, bet labiausiai asmeninis ir labiausiai su prigimtimi susijęs bendruomenės junginys yra palenkiamas tarnybai Dievo Karalystėje ir įjungiamas į antrojo Adomo uždavinių eilę"[38]. *Moterystė yra Kristaus ir Bažnyčios santykių atvaizdas ne gimdomąja savo funkcija, bet išvidiniu bendravimu ir asmenine sielų vienybe. Šitas atvaizdas glūdi ne tėvo–motinos, bet vyro–žmonos santykiuose.*

Tuo tarpu dviejų asmenų gyvenimo bendruomenės pagrindinis uždavinys yra tobulinti vienas antro asmenį ir savo išvidine vienybe atstatyti ir palaikyti trinitarinį dievišką-ji paveikslą, kaip savo būties pirmavaizdį ir šaltinį. Taigi Moterystės sakramentas perkeičia savo objektyvia malone ne moterystę, kaip natūralią gimdymo instituciją, bet kaip dviejų asmenų gyvenimo bendruomenę ir perkeičia ne gimdymui pašvęsti, nes jis ir po Kristaus liko toks pat, koks buvo ir pirmiau, bet asmeniui pakelti ligi visiško sutapimo su savyje įspaustu Žodžio arba Dvasios paveikslu. *Krikščioniškoji moterystė kaip sakramentas yra ne tik objektyvi, bet ir antgamtinė asmens papildymo ir pašventimo institucija.* Giliausia moterystės prasmė krikščioniškojoje sakramentinėje moterystėje pasiekia aukščiausią laipsnį ir randa gražiausios išraiškos. Kolektyvistinė tezė Moterystės sakramentą paliečia tik paviršium ir nepadaro iš jo visų išvadų ligi galo.

Šitų minčių šviesoje mes galime kiek giliau pažvelgti ir į kūdikių gimdymą. Iš paviršiaus žiūrint, jis atrodo esąs tiktai rūšies reikalui. Gimdomoji funkcija atrodo su asmens papildymu ir patobulinimu neturinti nieko bendro. Šitomis išvadomis kolektyvistinė tezė ir remiasi. Bet tikrumoje yra kitaip. Matrimonialiniai žmogaus santykiai yra visai kitokios rūšies ir iš esmės skirtingi negu gyvulių. Gyvulys yra visų pirma rūšies atstovas, o tik paskui individas. Tuo tarpu žmogus visų pirma yra *asmuo*, o tik paskui rūšinis padaras. Matrimonialiniai veiksmai žmogaus gyvenime yra *actus hu-*

[38] *Doms H.* Vom Sinn und Zweck der Ehe, p. 144.

mani, vadinasi, supinti su jojo asmenybe. Maža to, lytiškumas žmogui kyla iš jo dvasios ir kūne tiktai apreiškia dvasios vyriškumą ar moteriškumą. Todėl matrimonialiniai aktai žmogui nėra tik biologiniai, kaip gyvuliui. Žmogui jie kyla iš jo dvasinės vyriškos ar moteriškos struktūros. Jie yra susieti su giliausiu dvasiniu žmogaus principu, su pačiu žmogaus asmeniu. Būdami savo prigimtimi dvasios aktai, jie palaiko savyje pagrindinį lytiškumo, *kaip dvasinės dviejų asmenų vienybės*, bruožą. Matrimonialiniuose santykiuose dvi būtybės susijungia ne tik biologiškai, bet ir psichologiškai, ir ontologiškai. Biologiškai čia įvyksta vienybė tarp moteriškųjų ir vyriškųjų ląstelių. Psichologiškai čia yra išreiškiama meilė patiriamu būdu. Ontologiškai matrimonialinis aktas yra aukščiausios ir giliausios dviasmeninės vienybės išraiška. Tai, kas prostitucijos atveju įvyksta tiktai biologiškai, kas dvasinės meilės atveju įvyksta tiktai psichologiškai, tai matrimonialiniame akte įvyksta visuotiniu žmogiškuoju ir asmeniniu būdu. Asmens vienišumas čia yra pergalimas visumoje. Dabar mes suprasime labai teisingus ir labai psichologiškai pagrįstus H. Domso žodžius, kad „jei vyras ir moteris moterystėje susijungia matrimonialiai, jų žvilgis yra nukreiptas į vienas antrą, bet ne į trečiąjį, būtent į kūdikį"[39]. Vadinasi, ir šitas, atrodo, toks specifiškai rūšinis aktas žmogaus gyvenime pirmoje eilėje yra kreipiamas į mylimą asmenį. Jis yra vienybės noro išraiška ir įvykdymas. Jis todėl yra savotiškai iracionalus ir gaivalingas ne tik fizine, bet ir dvasine prasme. Štai kodėl bet koks apskaičiavimas, bet koks racionalumas čia visados yra gėdingas ir ne vietoje. Kūdikis iš šito akto kyla, kaip asmeninės vienybės rezultatas. Bet asmeninis susivienijimas ir pasipildymas čia yra siekiamas *pirmiau*, negu biologinis šito pasipildymo rezultatas. Ir tik šitų principų šviesoje galima suprasti tas moterystes, kurios dėl kurių nors priežasčių kūdikių turėti negali. Matrimonialiniai jų veiksmai vis tiek turi gilią prasmę, nors ir nepasiekia savo natūralių fizinių rezultatų. Pateisinti šituos minėtų mo-

[39] Ten pat, p. 24.

terysčių aktus tiktai *remedium concupiscentiae* reiškia degraduoti jas į pusiau gyvulišką būvį. Matrimonialiniai žmogaus veiksmai yra prasmingi net ir tada, kai jie lieka ir be tiesioginių biologinių rezultatų. Personalistinė teorija čia geriau patarnauja šitų aktų paskyrimui išaiškinti, negu kolektyvistinė, kuri juose nemato nieko kito, kaip tik priemonę rūšiai palaikyti.

Taigi nors gimdymas Moterystės sakramente tiesioginiu būdu ir nedalyvauja, vis dėlto jo reikalui skiriami aktai kyla iš asmens vienatvės ir yra asmens atbaigimui reikšmingi. Personalistinis aiškinimas pasiekia jų prigimtį giliau, negu kolektyvistinis. H. Domsas gražiai reziumuoja mintis, kurios čia buvo iškeltos: „Galia gimdyti, – sako jis, – be abejo, yra labai svarbi asmens dalis, kuri įsijungia net į asmens pašventimą; vis dėlto savo esme ir savo kryptimi į *bonum prolis* ji nėra įjimta sakramentiniu būdu į Kristaus ir Bažnyčios tarnybą. Seksualinės jėgos, kaip vyro ir moters vienybės jėgos, turi daug daugiau santykių su moterystės vienybės sudarymu ir su josios pakėlimu ligi tikro Kristaus ir Bažnyčios santykių atvaizdo, negu su kūdikių gimdymu"[40]. Kūdikis yra tik pasiektos vienybės išraiška ir tolimesnės vienybės palaikytojas. Bet iš tikrųjų jis kaip toks nėra siekiamas nei paties gamtinio instinkto, nei moterystės veiksmus atliekančių asmenų.

Šitaip suprantant krikščioniškosios moterystės paskyrimą ir prasmę, bus lengva pastebėti tąją didelę reikšmę, kurią moterystė turi Dievo Karalystėje. Dievo Karalystei visų pirma rūpi asmens *tobulumas*. Tiesa, tam tikras žmonių *skaičius* jai taip pat yra reikalingas. Bet kokybės principas čia visados persveria kiekybės principą. Dievo Karalystei yra daug svarbiau, kad žmonės būtų *tobuli*, negu kad jų būtų *daug*. Skaičius pats savyje nėra jokia vertybė. Tuo tarpu krikščioniškoji moterystė, būdama asmens tobulinimo institucija *par excellence*, kaip tik atitinka šitą pagrindinį Dievo Karalystės siekimą. Ji todėl tampa pagrindiniu Dievo Karalystės plėtimo ir palaikymo organu. Moterystės institucija žmogiško-

[40] Ten pat, p. 127.

joje bendruomenėje nėra atsitiktinis dalykas, bet ji yra pagrindinė kiekvienos bendruomenės ląstelė ir pats bendruomeninis principas, nes ji sujungia du asmenis giliausiais ryšiais. Jeigu žmogus nori išeiti iš savo asmens vienatvės ir dalyvauti bendruomeniniame gyvenime, tai šitas išėjimas pirmoje eilėje įvyksta lyčių meilėje ir šitos meilės objektyvacijoje – moterystėje. Žmogaus subendruomeninimui, vis tiek ar šitą bendruomenę imsime gamtine ar antgamtine prasme – moterystė turi grindžiamosios įtakos. Štai kodėl paskutiniais laikais Bažnyčia pradėjo šeimą akcentuoti ypatingu būdu, nes joje ji mato labai svarbų organą savo misijai žemėje: plėsti ir palaikyti Dievo Karalystę. Bažnyčia ir moterystė yra susijusios taip glaudžiai, jog jų perskyrimas visados pakenkia ir vienai, ir antrai pusei. „Krikščioniškoji moterystė, – sako Scheebenas, – nuostabiu būdu yra suaugusi su Bažnyčios esme. Jų abiejų negalima giliau pažeisti, kaip jas perskiriant. Moterystė tada praranda savo pagrinduose kilnų mistinį charakterį, o Bažnyčia netenka gražiausio savo žiedo, kuriame ji puikiai apreiškia antgamtinę ir perkeičiančią savo galybę... Niekur kitur, kaip čia, nėra taip aiškiai matyti, kad visa prigimtis ligi giliausių savo šaknų dalyvauja kilniame Dievažmogio šventume ir kad Kristus yra pagrindas, ant kurio Dievas pastatė visą prigimties sąrangą ir josios išsivystymą"[41].

Pabaiga

Keletas išvadų praktikai

Šitie personalistinės teorijos apmatai yra tik labai bendri. Jų platesnis išdėstymas ir pagrindimas turės būti padarytas vėliau jau kitoje vietoje. Bet jau ir iš to, kas čia pasakyta, galima padaryti keletą išvadų moterystės praktikai ir parodyti, kaip tos moterystės žymės, dėl kurių mūsų laikų krikš-

[41] Mysterien des Christentums, p. 523.

čionys taip labai kovoja, personalistinėje teorijoje yra geriau pagrindžiamos ir apginamos, negu laikantis kolektyvistinės tezės. Dar daugiau, per didelis rūšies reikalo pabrėžimas moterystėje kaip tik daugeliui yra davęs progos prieš pačius krikščionis nukreipti jų argumentus ir visą kolektyvistinę tezę. Tai ypatingai liečia du dalyku: *moterystės monogamiškumą ir neišskiriamumą.*

Jei nežiūrėsime pozityvaus Dievo nusprendimo, kad vienas vyras turi turėti tik vieną moterį, tai prigimtojoje tvarkoje, išeinant iš kolektyvistinės tezės, monogamiją apginti bus beveik neįmanoma. Juk jeigu moterystė yra pirmoje eilėje rūšies plėtimo institucija, tai poligaminis josios charakteris kaip tik dar labiau patenkina šitą reikalavimą negu monogamija. Poligaminis vyriškojo biologinio prado charakteris yra visiškai aiškus. Jeigu tad žiūrėsime į šį pradą rūšies plėtimo atžvilgiu, jo poligaminį linkimą turėsime pripažinti visiškai normalų. Todėl biologiniai argumentai už poligamiją, išeinant iš kolektyvistinės tezės, kuriuos, pavyzdžiui, yra iškėlęs E. Bergmannas savo veikale „Erkenntnisgeist und Muttergeist. Eine Soziosophie der Geschlechter" (Breslau, 1932), yra nesugriaunami. *Monogamija gali būti tvirtai ginama tik tada, kai remiamasi personalistine teze, kai moterystėje yra matomi pirmiausia asmens reikalai, o tik antroje vietoje – rūšies.* Asmeninis pasipildymas iš esmės siekia vieno asmens: vieno vyro ir vienos moters. Taip yra ir psichologiškai, ir ontologiškai. Psichologiškai meilė negali būti dviem ar trims. Ontologiškai dieviškojo trinitarinio gyvenimo atvaizdas taip pat yra pilnas *vieno* vyro ir *vienos* moters sąjungoje. Joks trečiasis asmuo čia yra neįmanomas, nes jis neturi šitoje sąjungoje prasmės. Kūrybinė asmeninio gyvenimo įtampa gali pasidaryti tik tarp dviejų polių. Šiuo atžvilgiu Scheleris gražiai yra pasakęs, kad „monogamijos idėjos niekados negalima išvesti iš natūralistinių prielaidų. Nes „vienintelė" yra tik meilė individui; jei josios nėra, tuomet monogamija yra tik nepagrįsta prievarta... Tik tada, kai moterystė yra suprantama, kaip sielos meilėje turinti pagrindą žmonių giminės plėtimo institucija, ir kai lyčių meilė nėra laikoma lygiarūše meile,

kurią turi tiktai kūniškai skirtingi individai, bet tokia meile, kuri jau ir sieloje yra skirtinga, – tik tada monogamija gali būti stipriai fenomenologiškai pagrįsta"[42]. Štai kodėl monogamija svyruoja visais laikais ir visose tautose, kurių moterystės koncepcijoje persveria kolektyvistinė tezė. Dėl to ir Senajame Testamente poligamija buvo galima, nes matrimonialinis kolektyvizmas ten buvo vyraująs. „Bet poligamija turėjo tuojau atkristi, kai tik Išganytojas vėl žmogui atskleidė didžius asmenybės uždavinius"[43]. Poligamija su asmens pilnatvės siekimu visiškai nesiderina, ir kur tik moterystėje persveria asmens principas, ten turi nykti ir poligamija.

Tiek apie *simultaninę* poligamiją. Bet ir *sukcesyvinė* poligamija randa gražų paaiškinimą personalistinėje tezėje. Krikščioniškoji dvasia visados purtėsi prieš našlių vedimą ar tekėjimą. Dabartyje vedęs našlys negali būti šventinamas kunigu, jeigu jo antroji žmona ir mirtų. Antrą kartą vedant ar tekant, Bažnyčia neduoda palaiminimo. Bet pirmaisiais krikščionybės amžiais nusistatymas prieš sukcesyvinę poligamiją buvo dar aštresnis. Tuomet vedantieji našliai būdavo tiesiog net baudžiami bažnytinėmis bausmėmis ir neprileidžiami prie sakramentų. Tiesa, antrųjų ar trečiųjų vedybų sakramentiškumas niekados nebuvo neigiamas. Bet moraliai šitos vedybos buvo smerkiamos ir nepageidaujamos. Rytų bažnyčioje ir šiuo metu dar esama tokio griežto nusistatymo: antrą ar trečią kartą vedantieji keletą metų negali priimti Šv. Komunijos. Šitoks krikščionybės nusistatymas būtų sunkiai suprantamas, jeigu moterystė būtų pirmoje eilėje rūšies plėtimui įsteigta. Juk argi rūšis nelaimi iš to, kad vyras veda daug kartų, pasilikęs našlys, o moteris išteka? Rūšiai nėra jokios naudos, jeigu, mirus vyrui ar žmonai, likusioji pusė gyvens nevedusi ar netekėjusi. Našlystė stovi visiškai šalia kolektyvistinės tezės ir sykiu šalia rūšies plėtimo.

Tuo tarpu pripažįstant, kad moterystės pagrindinis uždavinys yra tobulinti žmogiškąjį asmenį per meilę ir per die-

[42] Wesen und Formen der Sympathie, 1926, p. 211.
[43] *Doms H.* Vom Sinn..., p. 151.

viškojo trinitarinio paveikslo išryškinimą savyje ir krikščioniškai suprantant mirtį, kaip gyvenimo pakeitimą, o ne panaikinimą, ką gražiai išreiškia gedulingųjų Mišių prefacija, sukcesyvinės poligamijos smerkimas krikščionybėje bus visai aiškus. Kai du žmonės ilgus metus gyvena meilėje ir savo sąjunga reprezentuoja Kristaus ir Bažnyčios, Žodžio ir Dvasios, santykius, ir psichologiškai, ir ontologiškai yra sunkiai suprantama, kaip po vienos pusės mirties antroji pusė gali aną visai užmiršti ir pradėti naują sąjungą su visai svetimu asmeniu ir visai kitokiu būdu, nes meilė, kaip asmens gelmių išsiveržimas, negali būti pakartojama. Meilė, kaip ir asmuo, yra kiekvieną sykį vienintelė savo rūšyje. Našlystė kaip tik palaiko meilę ir trinitarinio dieviško paveikslo reprezentavimą ir toliau. *Našlystė yra pratęstoji moterystė į amžinybės sferas.* Tuo tarpu antros vedybos pirmąjį meilės žygį visiškai suardo. Todėl kaip Senajame Testamente simultaninė poligamija buvo leidžiama tik dėl žmonių širdies kietumo, taip Naujajame Testamente sukcesyvinė poligamija taip pat yra leidžiama tik dėl žmonių dvasios silpnumo ir dėl moterystės paskyrimo nesupratimo. Bet šitoji poligamijos rūšis niekados nėra pageidaujama, kaip iškreipianti tikrąją moterystės prasmę.

Antras dalykas, kurį personalistinė tezė naujai nušviečia, yra *moterystės nesuardomumas*. Krikščionybė gina moterystės nesuardomumą ne tik sakramentinėje, bet ir prigimtojoje tvarkoje. Ir nesakramentinė moterystė *iš principo* yra nesuardoma. Bet jeigu vėl imame kolektyvistinės tezės argumentus, šitą nesuardomumą apginti sunkiai sekasi. Kūdikių pagimdymas nesuardomumo nereikalauja. Atvirkščiai, negalėjimas gimdyti, tegul ir po vedybų atsiradęs, būtų geras pagrindas ir rimta priežastis išsiskirti ir pasiieškoti tinkamesnio partnerio rūšies reikalui. Taip daug kur civilinių metrikacijų įstatymuose ir yra. Nesuardomumo gali šiek tiek reikalauti kūdikių auklėjimas. Bet šitas nesuardomumas gali būti tik laikinis, kol vaikai užauga. Kokia prasmė, žiūrint rūšies reikalų, yra gyventi žmonėms, kurie jau vaikus yra aprūpi-

nę, jeigu jie nesutinka? Kolektyvistinė tezė, kilusi iš biologinių sferų, tik tiek gali reikalauti moterystės pastovumo, kiek ir gyvulių pasaulyje. Ir kai kurie gyvuliai gyvena poromis, bet tik tol, kol vaikai yra išauginami.

Tuo tarpu personalistinė tezė į šį dalyką pažiūri visai kitaip. Asmens atbaigimas, kaip moterystės prasmė, nėra realizuojamas vienu kuriuo aktu. *Asmuo nuolatos tampa.* Jis nėra statinis, bet dinaminis pradas. Todėl ir *asmens atbaigimas gali būti tik sukcesyvus.* Tol, kol žmogus gyvena žemėje, jis negali būti atbaigtas pilnutine prasme. Asmens tapimas baigiasi tik mirties momentą. Štai kodėl meilė yra amžina, nes ji nuolatine savo įtaka pagelbsti asmeniui tapti. Štai kodėl ir moterystė, kaip meilės objektyvacija, turi būti amžina, reliatyviai bent ligi mirties, nes ji asmeniui atbaigti tarnauja ne vienu kuriuo aktu, bet ištisa meilės, atsidavimo, prisirišimo ir pasitikėjimo aktų eile. Moterystėje asmuo tampa ir tobulėja vieno asmens visišku atsidavimu antrajam. O visiškas atsidavimas įvyksta tik tada, kai jis yra ne laikinis, bet amžinas. *Asmens susijungimas su asmeniu turi savyje amžinybės žymę, ir šita žymė turi būti įspausta ir moterystės institucijai.* Krikščionybėje esanti ir praktikuojama vadinamoji *privilegium paulinum,* pagal kurią stabmeldžių moterystė, jeigu viena pusė pasikrikštija, o antroji nesutinka gyventi, yra išardoma iš esmės, aiškiai rodo, kad moterystės neišskiriamumas turi būti grindžiamas kuo kitu, ne vaikų gerove. Suardomos stabmeldžių šeimos vaikai taip pat reikalauja ugdymo ar aprūpinimo, kaip ir krikščioniškosios šeimos. Vadinasi, *moterystės nesuardomumas glūdi ne rūšies, bet asmens gelmėse ir yra ne socialinė, bet antropologinė problema.*

Štai keletas išvadų iš personalistinės teorijos moterystės praktiniam gyvenimui. Jų galima būtų padaryti ir pedagoginei sričiai. Galima būtų kalbėti ir įrodinėti, kad personalistinė tezė seksualiniam auklėjimui būtų daug geresnė ir daug vaisingesnė negu kolektyvistinė; kad skaistybės praradimas ar laikymas yra kenkimas ar parama ne rūšiai, bet asmenybei; kad berniukų santykiai su mergaitėmis eina ne rū-

šies palaikymo, bet asmens pilnatvės linkme; kad koedukacija yra normalesnis ugdymo tipas, negu edukacija ir t. t. Bet visos šitos praktinės išvados jau išeina iš straipsnio rėmų. Vis dėlto bent jų paminėjimas parodo, kad *krikščioniškoji moterystė yra visą gyvenimą apimanti problema ir kad tinkamas josios išsprendimas bei nušvietimas galėtų išsklaidyti daug prietarų ir šešėlių, kurie dabar slegia krikščionių mąstymą ir veikimą.*

KŪDIKIS AR ASMENS PILNATVĖ

Proga

Mano straipsniui „Krikščioniškosios moterystės prasmė" („Židinys", 1937, Nr. 7–9, p. 4–18 ir 139–151) padarė keletą pastabų ir priekaištų kun. dr. K. Olšauskas straipsnyje „Dėl krikščioniškosios moterystės tikslų" („Židinys", 1937, Nr. 10, p. 341–344). Šitos pastabos man kaip tik ir duoda progą dar sykį grįžti prie personalistinės tezės. Nekartodamas to, kas buvo pasakyta pirmame straipsnyje, šį sykį norėčiau iškelti įvairius personalistinio moterystės aiškinimo atžvilgius. Personalistinė ir kolektyvistinė tezė liečia ne tik moterystės tikslus, ne tik jų eilę, bet ji liečia visą moterystės gyvenimą ir lyčių buvimą pasaulyje. Tarp šitų dviejų tezių yra ne tik tas skirtumas, kad viena (personalistinė) pirmuoju moterystės siekiniu laiko asmens pilnatvę, o tik antruoju kūdikį, kaip šitos pilnatvės fizinę išraišką, o antra (kolektyvistinė) pirmuoju siekiniu laiko kūdikį, o asmens pasipildymą perkelia į antrinių tikslų eilę. *Pagrindinis šitų tezių skirtumas glūdi lyčių buvimo prasmės aiškinime.* Kam yra lytys? Kas jos yra iš savo esmės? Štai tie klausimai, kurie perskiria minėtas tezes. Personalistinė tezė atsako, kad lytys yra dvipolės žmogiškosios idėjos išraiška, kad lytyse yra aukščiausiu laipsniu realizuotas visos būties dvipoliškumas, ir todėl lytys yra tam, kad papildytų viena antros žmogiškumą. Kolektyvistinė tezė atsako, kad lytys yra gimdomojo principo išraiška, kad lytyse yra pasidalijusi kuriančioji gamtos jėga ir, nuosekliai, lytys yra tam, kad savo susijungimu suvestų persiskyrusį gimdomąjį principą vienybėn ir tuo būdu pradėtų naują žmogų. Moterystės tikslų eilė

yra tik natūrali išplauka iš visos šitos skirtingos lyčių filosofijos. Todėl ir kalbėdamas už personalistinę tezę, norėčiau ne tiek kritikuoti kolektyvistinę arba dialektiškai atsakinėti į priekaištus, kiek parodyti, kaip kolektyvistinė tezė moterystės srityje plaukia iš viso lyčių gyvenimo aiškinimo. Vienokia arba kitokia pažiūra savo jėgą semia ne tiek iš vadinamųjų argumentų, kiek iš to, ar ji sugeba išaiškinti savo srities gyvenimo apraiškas. Man atrodo, kad lyčių gyvenimas personalistinės tezės šviesoje pasidaro žymiai aiškesnis, negu kolektyvistinės tezės teorijose. Be abejo, sunkumų turi ir viena, ir antra tezė. Praktinis mūsų tikrovės gyvenimas žymia dalimi yra iracionalus. Todėl loginės teorijos ne visados ir ne visur su šituo gyvenimu sutinka *visu plotu*. Vis dėlto, nepaisant šitų iracionalių vietų, personalistinė teorija atrodo galinti geriau apsaugoti lyčių kilnumą ir labiau tinkanti mūsų laikams, kada reikia ginti ne tik kūdikį (individualistiniame liberalizme), bet ir asmenį (rasizme).

I. Personalistinės tezės istorija ir principai

1. Personalistinė tezė kaip bendra žmonijos gėrybė

Kolektyvistinė tezė nėra tradicinė ta prasme, kad ji būtų seniau buvusi tik viena ir kad personalistinė tezė būtų atsiradusi tik pastaraisiais laikais. Iš kitos pusės, personalistinė tezė taip pat nėra nei tik individuali pažiūra (*Sondermeinung*), reiškiama atskirų asmenų ir atskiromis progomis. Mes drįstame teigti, kad *personalistinė tezė glūdi įvystyta krikščioniškajame Apreiškime*, kad ji klasikiniame krikščionybės tarpsnyje buvo gana aiškiai reiškiama, kad josios principų randame net oficialiuose Bažnyčios pasisakymuose ir kad pagaliau šitos tezės atstovų esama ir šalia krikščionybės. Personalistinis moterystės aiškinimas nėra „naujoviškas bandymas", bet labai sena žmonijos pastanga atskleisti gilesnę lyčių buvimo ir mo-

terystės gyvenimo prasmę. Jeigu personalistinė tezė ryškiai iškilo mūsų laikais, tai tik dėl to, kad mūsasis amžius ypatingai pabrėžė žmogų, kaip asmenį ir kaip individą, ir tuo pačiu parengė sąlygas atsinaujinti ir personalistiniam moterystės supratimui, kuris buvo gyvas visais amžiais.

Personalistinės tezės apreikštoji užuomazga glūdi Pradžios knygos žodžiuose: *„Non est bonum esse hominem solum* – negera žmogui būti vienam" (*Pr 2, 18*). Šituo posakiu yra išreikštas socialinis žmogaus prigimties linkimas. Žmogus savo pačiu asmeniu linksta į bendruomenę, nes tik bendruomenėje jo asmuo tinkamai išsiskleidžia ir esti atbaigiamas. Pirmasis žmogus peržvelgė visą kūriniją ir nerado nė vieno pagalbininko, kuris būtų panašus į jį (*Pr 2, 21*). Negalima būtų manyti, kad žmogus čia būtų ieškojęs pagalbininko *gimdyti*. Anaiptol! Čia jis ieškojo pagalbininko *gyventi*. Žemesnysis pasaulis jo jam nedavė. Todėl Dievas užmigdė Adomą, išėmė jam šonkaulį ir iš jo sukūrė moterį. Tai buvo tasai pagalbininkas, kurio Adomas ieškojo, dėl kurio stokos jam buvo negera ir kurio jis nerado žemesniojoje kūrinijoje. Adomas tuojau išreiškė visą matrimonialinio gyvenimo filosofiją sakydamas, kad kaip tik dėl moters „vyras paliks tėvą ir motiną, glausis prie žmonos, ir jie taps vienu kūnu" (*Pr 2, 23*). *Moteris* buvo Adomo ieškojimo patenkinimas, *ne vyras*, ne antras žmogaus egzempliorius. Jeigu Adomo ieškojimas buvo socialinės prigimties, jeigu jis buvo jo asmens vienatvės išraiška, tai moteris kaip tik buvo sukurta šitai vienatvei užpildyti. *Moters sukūrimas ir pirmųjų žmonių sujungimas moterystėn kaip tik buvo pirmasis žmogiškosios bendruomenės aktas, kada asmuo iš dalies pergalėjo savo vienišumą ir susijungė su kitu asmeniu.* Šitoji vienybė ir šitoji sąjunga turėjo būti pilnutinė: ir dvasinė, ir fizinė. Iš josios kaip išdava turėjo kilti nauji žmonės: *duo in carne una*. Kūdikis buvo tik matrimonialinės bendruomenės rezultatas. Bet tai, ko Adomas ieškojo ir dėl ko stokos jam buvo negera, buvo ne kūdikis, bet gyvenimo ir meilės bendruomenė. Moterystė patenkino socialinį pirmojo žmogaus linkimą. Lyčių susijungimas buvo pirmasis žmogiškosios bendruomenės atsiradimo ir buvimo ak-

tas. Štai kodėl ir šv. Augustinas sako, kad „pirmoji įgimta žmogiškosios bendruomenės jungtis yra vyras ir žmona"[1]. Pirmosios moterystės, kaip institucijos, pirmutinis uždavinys ir svarbiausias paskyrimas buvo padaryti žmogų visuomeninį padarą – *animal sociale*, sukurti gyvenimo bendruomenę, iš kurios, kaip natūrali išdava, turėjo gimti kūdikis. Šitoks personalistinis minėtos Šventojo Rašto vietos aiškinimas, atrodo, labiau tinka pirmojo žmogaus atsiradimui suprasti, negu teorija, pasak kurios moteris buvo tik pagalbininkė gimdyti. Personalistinis aiškinimas gimdymo anaiptol neneigia. Tik jis jį supranta, kaip pilnutinės lyčių vienybės rezultatą, o ne kaip pirmaeilį matrimonialinės institucijos tikslą.

Patristikos laikais personalistinis lyčių gyvenimo aiškinimas taip pat buvo ryškus. Bažnyčios Tėvai kūninio gimdymo atžvilgiu nebuvo nusiteikę palankiai. Šv. Atanazas, pavyzdžiui, manė, kad „pirmutinis Dievo tikslas nebuvo tas, kad gimtume iš moterystės ir iš suirimo; tik sulaužymas įsakymo įvedė vedybas dėl Adomo nuodėmės"[2]. Ta pati mintis kyšo ir šv. Jono Auksaburnio koncepcijoje, pasak kurios Dievas būtų tvėręs kiekvieną žmogų skyrium, jei Adomas būtų nenusidėjęs[3]. Nepalankus nusistatymas kūninio gimdymo atžvilgiu vienam kitam pažadino ir aštresnių žodžių moters adresu. Šv. Jeronimas yra pavadinęs moterį velnio durimis, nuodėmės keliu ir apskritai kenksminga gimine. Šv. Izaokas Siras teigia, kad moters veidas yra tarsi ugnis ir šėtono žabangos. Be abejo, tai nėra Bažnyčios mintys. Vis dėlto jos yra charakteringos patristikos meto nusistatymui, kuris rodo, kiek fizinis lyčių pradas ir fiziniai jų santykiai buvo nustumti į antrąją vietą. Pridėkime dar, kad vadinamasis *remedium concupiscentiae* anuo metu buvo laikoma lengva nuodėme, kad matrimonialiniai santykiai buvo uždrausti prieš didesnes šventes ir visą gavėnios laiką[4], ir turėsime

[1] De Civitate Dei, lib. 14, cap. 11, nr. 2.
[2] Plg. Fragmentum in Ps. 50, n. 7.
[3] Plg. jo veikalą „De virginitate".
[4] Plg. šv. Egeberto „Liber poenitentialis" 2, c. 21.

maždaug aiškų Bažnyčios Tėvų nusistatymą gimdymo atžvilgiu. Vieni šitą nusistatymą išreikšdavo aštriau, kiti nuolaidžiau, bet visiems jis buvo maždaug vienodas: *kūninis gimdymas buvo laikomas savotiška blogybe, tegul ir ne visados asmeninės kaltės pobūdžio.*

Tuo tarpu lyčių bendravimas anaiptol nebuvo peikiamas, jeigu tik jis buvo dvasinis. Tiesa, Bažnyčios Tėvai, pavyzdžiui, Klemensas Aleksandrietis, įspėja krikščionis per daug nebendrauti su moterimis. Bet reikia atsiminti, kad tai buvo helenizmo laikai, kada moteris hetera buvo apvaldžiusi visuomeninį gyvenimą ne kuo kitu, kaip fiziniu savo pradu. Norint tad iš heterizmo išsivaduoti, reikėjo gana aštrių priemonių. Bet jos aiškiai buvo nukreiptos ne prieš lyčių bendravimą kaip tokį, tik prieš *fizinį* bendravimą. Kad dvasinis bendravimas patristikos metu buvo palaikomas ir kad lyčių gyvenimas buvo aiškinamas personalistiškai, tai rodo vadinamasis *syneisis*, arba dvasinė moterystė. Ketvirtajame šimtmetyje atsirado idealistų žmonių, kurie lyčių bendravimo problemą išsprendė tuo būdu, kad įsikūrė savotiškų bendrų vienuolynų, kuriuose vyrai ir moterys gyveno vienuose namuose, pasižadėdami laikyti nekaltybę. Be abejo, tokia praktika buvo susijusi su dideliais doriniais pavojais ir dėl nuolatinių iškrypimų Bažnyčios buvo uždrausta. Vis dėlto ji rodo, kad dvasinio lyčių bendravimo principas buvo labai gyvas, jeigu jis konkrečiai įstengė apsireikšti net tokiais pusiau utopiškais būdais. Be to, patristikos laikais, kaip liudija šv. Augustinas, buvo nemaža tokių moteryščių, kurios matrimonialinių santykių visiškai neturėdavo. Idealistinis nusiteikimas moterystės gyvenime anuo metu buvo labai žymus. Bet jis neizoliuodavo lyčių. Jis tik vengdavo kūninio gimdymo. Meilės ir gyvenimo bendruomenė tuomet aiškiau buvo suvokiama negu vėlesniais laikais. Patristika dar nežinojo vadinamųjų pirmaeilių ir antraeilių tikslų. Bet daugelyje Bažnyčios Tėvų raštų glūdi didesnis vertinimas lyčių bendruomenės negu kūninio gimdymo. Charakteringi šiuo atžvilgiu yra šv. Augustino žodžiai. Šv. Augustinas, pastebėjęs, kad Kristus patvirtino moterystės gerumą ne tik tuo, kad uždraudė vieną moterį paleisti, o vesti kitą, bet ir tuo, kad apsi-

lankė Galilėjos Kanos vestuvėse, klausia, kodėl moterystė yra gera, ir atsako: „Man rodos, ne tiktai dėl kūdikių gimdymo, bet dėl pačios natūralios skirtingų lyčių bendruomenės"[5].

Oficialiuose Bažnyčios pasisakymuose, tiesa, gimdymas daug kur aiškiai pabrėžiamas. Bet tik po šv. Tomo Akviniečio yra pradėta kalbėti apie pirmaeilį ir antraeilį tikslą. Ir tik paskutinis kanonų teisės kodeksas šitą tikslų eilę įvedė į oficialius Bažnyčios raštus. Vis dėlto ir viešuose Bažnyčios aktuose galima rasti minčių, kurios daugiau ar mažiau pabrėžia gyvenimo ir meilės bendruomenę moterystėje. Jau praėjusį kartą minėjome Tridento susirinkimo duotą moterystės apibrėžimą, kuriame kūdikių gimdymas yra visiškai neminimas, o tik minimas vedusiųjų meilės tobulinimas, neišardomumo sutvirtinimas ir susituokusiųjų pašventimas. Leonas XIII, parafrazuodamas Tridento susirinkimo žodžius, yra pasakęs, kad „šv. mūsų Tėvai, susirinkimai ir Visuotinės Bažnyčios tradicija visados mokė, kad Kristus moterystę pakėlė į sakramento kilnumą ir sykiu padarė, jog susituokusieji, dangiškosios Jo nuopelnais laimėtos malonės apsupti ir sustiprinti, pačioje santuokoje siektų šventumo; pagal mistinės savo su Bažnyčia santuokos pavyzdį Jis patobulino prigimtį atitinkančią meilę ir prigimtą vyro bei moters individualinę bendruomenę dieviškosios meilės ryšiu dar labiau sujungė"[6]. Čia taip pat nėra nė žodžio apie kūdikių gimdymą. Tai, be abejo, nereiškia, kad Leonas XIII jau būtų aiškiai pasisakęs *už* personalistinę tezę. Vis dėlto šitie jo žodžiai yra charakteringi. Susituokusiųjų šventumas, prigimtos meilės tobulinimas ir vyro moters bendruomenės aukštesnis sujungimas – štai tos išdavos, kurios plaukia iš Moterystės sakramento.

Apskritai krikščionybės doktrina, kiek ji liečia Moterystės sakramentą, yra artimesnė personalistinei negu kolektyvistinei tezei. Jau praėjusį kartą buvo sakyta ir dabar pabrėžiame, kad *Moterystės sakramento objektas yra ne gimdomasis principas, bet dviasmenė vyro moters bendruomenė.* Moterystės

[5] De bono coniugali, cap. 3, n. 3.
[6] Arcanum div. sap. Denz. 1853 n.

sakramento malonė gimdomojo lyčių principo neliečia. Ji liečia tik vyro žmonos bendruomenę. Štai kodėl ir Tridento susirinkimo, ir Leono XIII žodžiai apie Moterystės sakramento malonę visai praeina pro gimdymo šalį. Moterystės sakramento malonėje gimdomasis principas neturi dalies. Jei tad gimdymas yra pirmutinis ir pagrindinis moterystės institucijos tikslas, kokiu būdu šitas tikslas nebuvo Kristaus pakeltas į Moterystės sakramento objektų rangą? Kodėl šituo objektu kaip tik pasidarė vadinamasis antraeilis tikslas? Kolektyvistinė tezė čia sunkiai gali išsiversti. Tuo tarpu personalistinės teorijos šviesoje Moterystės sakramento malonės objektas yra visiškai aiškus. Jeigu tad kolektyvistinė tezė dar tinka grynai prigimtajai moterystei, tai sakramentinei moterystei ji yra pritaikoma labai sunkiai. Argi krikščioniškosios moterystės prasmę sudarytų toks pradas, kuris sakramentinės malonės yra neliečiamas?

Iš naujesniųjų katalikų autorių, kurie linksta personalistinės tezės pusėn, be minėtųjų praėjusį kartą, dar galima pažymėti pirmiausia Dietrichą von Hildebrandą, kuris labai giliame, nors ir nedideliame savo veikale „Die Ehe" (München, 1929) aiškiai pasisako, kad, „kai moterystė yra sudaryta, tuomet kiekvienas duoda ir priima ne tik kito vertę, bet ir visą asmenybę. Šitas abipusis turėjimo ir paklusimo, davimo ir priėmimo bendruomeniškumas tarp dviejų žmonių yra pirmoji moterystės ryšio vertė ir prasmė" (*p. 8*). Hildebrandas skiria moterystės prasmę ir moterystės tikslą, kurį jis mato kūdikyje. Vis dėlto jam tikslas yra palenktas prasmei, o ne atvirkščiai. Tokios pat krypties laikosi ir Ernstas Michelis savo veikale „Die moderne Ehe in Krisis und Erneuerung" (Mainz, 1937). Čia taip pat „pilnutinė gyvenimo bendruomenė, pagrįsta abipuse meile" (*p. 54*), yra laikoma moterystės prasme. Personalistinės teorijos pusėje pasilieka ir platesnei visuomenei skiriama populiaresnio pobūdžio J. Beekingo knyga „Die Grundlagen von Ehe und Familie" (Salzburg, 1937), kurioje autorius pažymi, kad „kūninis pasipildymas yra tik ypatingo dvasinio pasipildymo išraiška" ir kad „tikras moterystės supratimas josios gilume ir šventume kyla iš

meilės bendruomenės" *(p. 8)*. Nė vienas šių autorių, kaip ir visa personalistinė teorija, kūdikių gimdymo neneigia. Bet visi jie moterystės giliausią prasmę mato gyvenimo ir meilės bendruomenėje ir tik moterystę *kaip meilės bendruomenę* o ne kaip gimdomąją instituciją, sieja su Kristumi ir Bažnyčia.

Filosofijos srityje personalistinė tezė taip pat turi nemaža savo atstovų. Mistinė idealistinė filosofija visados lyčių gyvenimą yra aiškinusi personalistiškai. Didelės reikšmės šiuo atžvilgiu turi Jakobo Böhme's mokslas apie androginiją, pasak kurio pirmykštis nekaltas žmogus turėjo savyje tobulai abu pradus: vyriškąjį ir moteriškąjį. Tik nuodėmė šituos pradus perskyrusi. Bet Kristus savo mirtimi juos sujungęs. Androginijos teorija XIX amžiuje buvo atnaujinta Franzo von Baaderio. Dvasia, pasak jo, savo prigimtimi esanti androginiška. Bet šitas pirmykštis androginiškumas yra prarastas. Todėl moterystė, pasak Baaderio, kaip ir turinti atstatyti žmogaus androginiškumą. Kiek kitokios linkmės, bet personalistinės tezės šalininkas yra ir Vladimiras Solovjovas. Solovjovas kūninio gimdymo atžvilgiu buvo nusiteikęs labai nedraugingai. Lyčių meilėje jis matė, kaip ir Baaderis, pastangas atstatyti žmogaus prarastą pilnatvę. „Žmogus, – sako jis, – yra savo būtybėje netekęs nepadalytos vienybės ir tikroje skaisčioje kitos lyties meilėje jis stengiasi, tikisi ir svajoja vėl šitą savo nepadalinamumą atgauti"[7]. Solovjovo pėdomis eina ir Nikolajus Berdiajevas. Jis sako, kad „meilėje susivienija moters prigimtis iš naujo su vyro prigimtimi, ir per ją (per meilę. – *A. Mc.*) yra atstatoma žmogiškojo pavidalo pilnatvė... Todėl meilė yra nupuolusio žmogaus kelias į panašumą į Dievą"[8]. Kitoje vietoje Berdiajevas sako, kad „moterystės paslaptis yra ne šeima, ne gimdymas ir giminės dauginimas, bet moterystės paslaptis yra meilės susijungimo paslaptis"[9]. Šita pačia linkme eina ir plačiai skaitomo veikalo autorius Otfriedas Eberzas. Savo knygoje „Vom Aufgang

[7] Rechtfertigung des Guten, Stuttgart, 1922, p. 71.
[8] Der Sinn des Schaffens, Tübingen, 1927, p. 237.
[9] Ten pat, p. 225.

und Niedergang des männlichen Weltalters" (Breslau, 1931), pabrėžęs dvipolį istorijos bangavimą ir sykiu jos tendenciją sujungti vyro ir moters pastangas sintezėn, Eberzas kalba taip pat apie androginiją, net žmogų apibrėždamas kaip būtybę, kuri gali tapti dvilyčiu padaru (*p. 111*).

Šitoji trumputė ir labai nepilna personalistinės tezės atstovų arba bent josios reiškėjų apžvalga parodo, kad personalistinis lyčių gyvenimo ir santykių aiškinimas iš tikro yra bendra žmonijos gėrybė, kuri įvairiomis formomis kartojasi visais laikais ir visose tautose, pradedant Pradžios knygos pasakojimu, pirminių tautų mitais ir baigiant paskutinių dienų matrimonialinio gyvenimo tyrinėtojais. Vadinti šią tezę „naujovišku bandymu" yra mažų mažiausia netikslu. Ji išreiškia kitą lyčių buvimo aspektą, kuris kolektyvistinėje tezėje yra per menkai vertinamas.

2. *Personalistinės tezės esmė*

Personalistinė tezė, kaip minėta, nuo kolektyvistinės iš esmės skiriasi ne tuo, kad ji sukeičia vadinamąją moterystės tikslų eilę, bet tuo, kad ji kitaip supranta pačius lyčių santykius, jų buvimo prasmę ir, nuosekliai, kitaip aiškina matrimonialinį gyvenimą. Kolektyvistinė tezė lytiškumą supranta kaip biologinį dalyką, kuris turi reikšmės ir psichiniam bei dvasiniam žmogaus gyvenimui. Bet jojo šaknys ir pats jojo pagrindas glūdi fiziniame žmogaus prade. Todėl gimdymas yra laikomas lyčių buvimo prasme, ir moterystės institucija čia yra suprantama, kaip priemonė žmonių giminei plėsti.

Tuo tarpu personalistinei tezei lytiškumas visų pirma yra dvasinis dalykas: *pati žmogaus siela yra vyriška arba moteriška.* Biologinis lytiškumas yra tik dvasinio lytiškumo išraiška. Dar daugiau, *apskritai lytiškumas yra būties dvipoliškumo apraiška,* kuri traukiasi per visus būties laipsnius ir per visas jų rūšis, nors ir nevienodu tobulumu. Žmoguje būties dvipoliškumas pasiekia aukščiausio laipsnio, susiformuodamas vyro ir mo-

ters asmenų pavidalu. Todėl lyčių paskyrimas čia yra būties pilnatvė, nes nė vienas polius pats savimi būties tobulai neišreiškia. Būties pilnatvė įvyksta tiktai abiejų polių sąjungoje. Moterystė yra natūrali šitos sąjungos institucija. Gimdymas yra tiktai fizinės sąjungos išdava, kaip asmens pasipildymas yra dvasinės sąjungos rezultatas.

Gimdymo personalistinė tezė neneigia. Ji tik įima jį į platesnį lyčių buvimo paskyrimą. Kolektyvistinė tezė labai gerai tinka gyvulių pasauliui, kur gimdymas iš tikro stovi pirmoje vietoje, nes gyvulys yra tiktai biologinis. Tuo tarpu žmogus yra dvasinis padaras: dvasia yra specifinė žmogaus žymė. Todėl žmogiškosios lyčių sąjungos specifinė žymė yra ne fizinė, bet dvasinė sąjunga, ir ne gimdymas, bet asmens pasipildymas. Bet kadangi žmogus yra ir gyvūnas, todėl fizinė lyčių sąjunga nėra išskiriama ir žmogaus gyvenime. Tik čia ji yra palenkiama dvasinei sąjungai, įgydama iš josios savo prasmę, savo skirtingą charakterį ir savo žmogiškumą. Per fizinę sąjungą kalba dvasinis lyčių susivienijimas, ir kūdikis darosi fizinė šito susivienijimo išraiška.

Ryšys, kuris jungia žmogiškosios būties polius – vyrą ir moterį – yra *meilė*. Moterystė todėl personalistinei tezei yra lyčių meilės bendruomenė, arba lyčių meilės objektyvacija. Lyčių meilė kaip tik yra toji specifinė matrimonialinė žymė, kuri moterystę skiria nuo bet kurios kitos bendruomenės ir kuri sudaro ieškomą *differentiam specificam*. Priekaištas, kad meile paremta moterystė galinti būti išardoma, jeigu meilės nėra, yra tokios pat vertės, kaip ir priekaištas, kad gimdymu paremta moterystė gali būti išardoma, jeigu nėra vaikų. Priesaika mylėti yra tvirtesnis ryšys, negu gimdymas, kurio vykdyti niekas neprisiekia. Jeigu tad moterystės nesuardomumas galioja kolektyvistinėje tezėje, jis žymiai labiau ir žymiai giliau yra apginamas personalistinės tezės.

Personalistinė tezė nuo kolektyvistinės skiriasi dar ir tuo, kad kolektyvistinė tezė ieško moterystės *tikslo*, o personalistinė stengiasi atskleisti moterystės *prasmę*. Skirtumas tarp tikslo ir prasmės yra tas, kad tikslas yra kam nors išviršinis siekimas, o prasmė yra išvidinis. Prasmę galima būtų laiky-

ti išvidiniu tikslu. Skirtumą tarp moterystės prasmės ir moterystės tikslo pastaruoju metu jau pradedama daryti labai aiškiai. Tokie moterystės tyrinėtojai kaip D. von Hildebrandas, H. Domsas, E. Michelis, J. Beekingas aiškiai skiria moterystės prasmę, kurią sudaro lyčių bendravimas bei asmens pasipildymas, ir moterystės tikslą, kurį sudaro kūdikis. Apskritai reikia pasakyti, kad tikslo sąvokos įvedimas į moterystės gyvenimą nėra laimingas. Moterystės gyvenimas yra prasmingas, bet vargiai jis siekia kokio nors tikslo, kuris glūdėtų šalia šito gyvenimo, kuris būtų *primus in intentione, ultimus in executione* – pirmutinis norimas, paskutinis įvykdomas. Moterystės gyvenimas realizuoja tam tikrą prasmę, o visi kolektyvistinės tezės vadinamieji tikslai – pirmaeiliai ir antraeiliai – yra tik šitos prasmės skleidimasis. Ir kūdikis, kaip matysime, nagrinėdami moterystės psichologiją, ir tarpusavinė pagalba, ir *remedium concupiscentiae* yra siekiami ne *kaip tikslai, iš anksto*, bet jie yra realizuojami pačiu moterystės gyvenimu, jie yra moterystės prasmės skleidimosi konkretūs padariniai. Jie moterystės neapsprendžia. Jie iš moterystės kyla. Lyčių meilės ir gyvenimo bendruomenė yra pirmesnis dalykas ir subjektyviai, ir objektyviai, negu kūdikis, negu pasigelbėjimas, negu *remedium concupiscentiae*. Tikslas moterystėje yra nevykęs perkėlimas draugijinės (*Gesellschaft*) sąvokos į bendruomeninę (*Gemeinschaft*) sritį, nes tik draugija turi tikslą, o bendruomenė turi prasmę[10]. Moterystė yra ne draugija, bet bendruomenė. Jai tinka prasmės (*Sinn*) kategorija, bet jai svetima yra tikslo (*Zweck*) kategorija. Geriau yra kalbėti apie lyčių meilės ir gyvenimo bendruomenę, kaip apie moterystės prasmę, apie kūdikį, kaip apie šitos prasmės išraišką fizinėje srityje, ir apie asmens pilnatvę, kaip šitos prasmės išraišką dvasinėje srityje. Šita linkme ir buvo mano parašytas straipsnis apie krikščioniškosios moterystės prasmę, nes krikščioniškojoje moterystėje prasmės pilnumas yra daug aiškesnis negu kur kitur.

[10] Plg. *D. von Hildebrand*, Philosophie der Gemeinschaft; *Rademacher A.* Die Kirche als Gemeinschaft und Gesellschaft.

II. Personalistinis moterystės aiškinimas

Šitame skyrelyje bus bandoma duoti ištisas personalistinis moterystės gyvenimo aiškinimas, pradedant biologiniu lyčių susivienijimu ir baigiant jų mistine vienybe Kristaus ir Bažnyčios paslaptyje. Šiuo klausimu autorius 1933–1935 metais yra parašęs platoką studiją, kurią netrukus rengiasi paskelbti. Pakartotinas personalistinės tezės gynimas jam kaip tik ir duoda progą paskelbti savo tyrinėjimų rezultatus – šiuo tarpu tik trumpų tezių pavidalu, platesnį išvystymą ir konkretesnį pagrindimą paliekant kiek vėlesniam laikui. Bet jau ir iš šitų tezių bus galima matyti, kiek personalistinė teorija yra giliai įsibrovusi į pačią žmogaus egzistenciją ir kaip plačiai ji apima visą matrimonialinį gyvenimą. Personalistinės tezės sugebėjimas įsibrauti į pačią lyčių misteriją ir išaiškinti moterystės gyvenimo įvykius kaip tik ir yra tie išvidiniai argumentai, kurie lenkia savęspi ne vieno dvasią. Radę didelio pritarimo istorijoje iš filosofų ir teologų pusės, šitie argumentai dar labiau sustiprėja ir dar labiau darosi įtikiną. Be abejo, tokia forma, kaip čia pateikti, jie reikalauja nemaža minties darbo jiems išplėtoti. Bet šitą pareigą autorius pasižada atlikti netolimoje ateityje atskiru leidiniu.

1. Moterystės biologija

a. Fizinė lyčių sąjunga galutinai ir tobulai įvyksta seksualiniame akte, kurio metu (apsivaisinimo atveju) esti papildomos lytinių narvelių chromosomos, sudarydamos tuo būdu vieną pilnutinę ląstelę, iš kurios išauga žmogus. Pasipildymo principas žymu ir naujo žmogaus atsiradime: *naujas žmogus kyla iš fizinio pasipildymo*, nes lytiniai narveliai (*sperma* ir *ovulum*) yra tik narvelių pusės.

b. Seksualinis aktas, kiek jis yra biologinis, yra skiriamas rūšies reikalui. Bet kadangi žmogaus gyvenime jis niekados negali būti *tiktai grynai* biologinis, todėl, be tarnavimo rūšiai, jis tarnauja ir asmens reikalui. Net jau fizine savo pu-

se genitalinė sistema yra glaudžiai susijusi su asmens gyvenimu: kartais ir nepatarnaudama rūšiai, ji vis dėlto turi patarnauti asmeniui, nes kitaip žmogus darosi nenormalus. Dvasine savo puse seksualinis aktas yra *actus humanus*, vadinasi, jame žmogus dalyvauja ne tik kaip fizinis padaras, bet ir kaip asmuo.

c. Seksualinis aktas turi įtakos visai asmenybei, ne taip kaip valgymas, gėrimas ar kvėpavimas, kurie visados pasilieka asmens gyvenimo periferijoje. Seksualinio akto metu *visas* asmuo atsiduoda *visam* asmeniui. Čia įvyksta ne tik fizinių pradų susivienijimas, bet ir dvasinė sąjunga. Seksualinis aktas kyla žmogiškąja savo puse iš dvasios gelmių ir veikia šitose gelmėse. Štai kodėl niekas taip žmogaus nežemina, kaip toks seksualinis aktas, kuriame asmens atsidavimo nėra (prostitucija). Štai kodėl katalikų moralė neleidžia dirbtinio apvaisinimo, nes čia nyksta asmeninis seksualinio akto charakteris.

d. Būdamas giliai asmeninis, seksualinis aktas negali tarnauti *tiktai* rūšiai. Tokiu atveju žmogus kaip asmuo būtų pažemintas, nes pasidarytų įrankiu rūšies reikalui. *Asmuo atsiduoda asmeniui ne tam, kad rūšis to reikalauja, bet tam, kad asmuo lyčių meilėje nori išeiti iš savo vienišumo ir apreikšti socialinį savo linkimą.* Jeigu seksualinis aktas būtų tiktai rūšiai, tuomet asmeninis atsidavimas, kaip socialinis linkimas, būtų tik iliuzija ir apgaulė, po kuria tikrumoje slėptųsi grynas rūšies interesas. Šitokiu vienašališku seksualinio akto supratimu yra paremtas neigiamas Solovjovo nusistatymas seksualinio akto atžvilgiu. Šiame akte Solovjovas matė žmogaus asmens pavergimą rūšiai ir skelbė, kad tokiam pavergimui reikią atsispirti. Tikrumoje tokio pavergimo nėra, nes, be rūšinės pusės, seksualinis aktas turi ir asmeninę pusę.

e. Seksualinis aktas tikrai žmogiškąja prasme yra ne kas kita, kaip elementari, prigimta ir gaivalinga dviejų asmenų meilės sąjungos išraiška. Priešingos lyties asmenų susivienijimą jis ne tik simbolizuoja, bet išreiškia ir įvykdo. Būdamas susijęs su žmogaus asmens gelmėmis, seksualinis aktas išreiškia ne tik fizinę, bet net ir dvasinę lyčių sąjungą. Šiuo

atžvilgiu jis kaip tik ir tarnauja asmens pasipildymui. Jo metu asmuo susivienija su asmeniu ne tik fiziškai, bet ir dvasiškai. Čia yra pagrindas, kodėl seksualinis aktas gali būti pakartotas (jo pakartojamumas net žymu biologinėje jo pusėje, nes žmogus neturi vadinamojo *Brunstzeit*, kaip gyvuliai), kodėl jis yra leidžiamas nevaisingumo atveju arba tais laikotarpiais, kada vaisiaus užsimezgimas yra negalimas.

Visa tai rodo, kad jau net ir biologinėje srityje moterystė yra ne tik rūšies, bet ir asmens reikalui. Kiek žmogus dalyvauja biologinėje moterystės sferoje *kaip žmogus*, tiek jis dalyvauja ne rūšies, bet savo asmens reikalui. Ir čia, kaip ir visur kitur, asmuo yra aukščiausia vertybė. Nusilenkimas rūšiai būtų asmens išdavimas.

2. *Moterystės psichologija*

a. Dvasinė lyčių sąjunga prasideda meilės aktu. Lyčių meilė yra visiškai kitokios rūšies ir kitokio charakterio, negu tėvų, vaikų, artimo arba Dievo meilė. Ir šitoji lyčių meilė, meilė vyro moteriai arba moters vyrui, yra pirmesnis išgyvenimas, negu kūdikio noras. Žmonės savo meilę siekia visų pirma objektyvuoti bendruomenine forma visam gyvenimui – net amžinybei. Meilės amžinumas yra gilus psichologinis išgyvenimas. Moterystė kaip tik ir tampa lyčių meilės ir gyvenimo bendruomene arba lyčių meilės objektyvacija.

b. Šitoji meilės ir gyvenimo bendruomenė yra *dviasmenė*: tarp vieno vyro ir vienos moters. Meilės dviasmeniškumas taip pat yra gilus psichologinis išgyvenimas. Žmones meilėje suriša ne kuris nors trečiasis elementas, kuris būtų šalia jų, bet juos suriša tas susijimas vienas su antru, kuris padaro, kad besimylintieji tampa tarsi viena siela.

c. Psichologinis matrimonialinių santykių išgyvenimas taip pat yra grynai *dviasmenis*: čia du asmens atsiduoda vienas antram, nesiekdami jokio trečiojo prado. Kūdikio išgyvenimas čia neįsimaišo. Jis gali būti tik netiesioginis, moralinis nusiteiki-

mas. Bet psichologiniame vienas antram atsidavimo pergyvenime jo nėra. Čia yra tik pilnutinis susivienijimas vieno asmens su antru.

d. Kūdikio noras giliausia prasme yra noras patobulinti ir išskleisti savo asmenį, o ne patarnauti rūšiai. *Psichologinis kūdikio pasiilgimas yra savęs tobulumo ir savos pilnatvės pasiilgimas.* Kai moteris sako: „Aš noriu būti motina", ji išreiškia savo *asmens* norą, o ne rūšies reikalavimą. Kūdikio laimė yra asmeninė laimė. Kūdikis yra psichologiškai turimas *sau*, ne žmonijai, ne rūšiai, ne kultūrai, net ne Dievo Karalystei. Visos šitos intencijos, kurios gali prisijungti prie kūdikio noro, yra tik tolimesnės, tik išviršinės. Pats kūdikio noras iš esmės ir psichologiniu išgyvenimu yra esmingai susietas su žmogaus asmeniu.

e. Psichologinis (ne moralinis!) ryšys tarp vyro ir žmonos yra daug stipresnis, negu tarp tėvų ir vaikų. Jeigu moterystė pirmoje eilėje būtų grindžiama kūdikiu, jeigu ji būtų įsteigta rūšies reikalui, tuomet josios psichologinis pagrindas būtų ne vyro–žmonos, bet tėvų–vaikų santykiai. Tuo tarpu taip nėra nei psichologiškai, nei juridiškai, nei praktiškai. Moterystės neišardomumas yra atremtas į dviasmenę vyro–žmonos sąjungą. Moterystės amžinumo ženklas glūdi vyro–žmonos santykiuose. Tėvų ir vaikų santykiai jo neturi.

f. Kūdikio, kaip pirmaeilio moterystės siekinio, iškišimas aikštėn psichologiškai yra sunkiai pakeliamas. Visi tie veiksmai, kuriuos apsprendžia kūdikio nauda ar sveikata, psichologiškai yra išgyvenami kaip visiškai svetimi matrimonialiniam gyvenimui ir kaip primesti šiam gyvenimui iš viršaus. Todėl, pavyzdžiui, medicininis privalomas jaunavedžių pasitikrinimas prieš vestuves rūšiai yra nepaprastai naudingas. Bet žmogaus dvasia purtosi dėl jo, nes čia asmuo aiškiai yra palenkiamas rūšies tarnybai.

Vadinasi, psichologiškai moterystės gyvenimas vyksta asmeninėje, ne rūšinėje sferoje. Matrimonialinius įvykius žmogus išgyvena, kaip atsirandančius jo asmeniui ir iš jo asmens. Kolektyvo reikalai čia yra nustumti į pasąmoninę sritį.

3. *Moterystės filosofija*

a. Visa būtis yra dvipolė savo struktūra. Dviejų pradų buvimas yra apčiuopiamas visur, pradedant negyvąja medžiaga ir baigiant žmogumi.

b. Du būties pradai skiriasi vienas nuo antro ne savo turiniu, bet savo veiksena: vienas yra aktyvus, antras – receptyvus; vienas veikia daugiau būties paviršiuje, antras – daugiau būties viduje; vienas yra daugiau išcentrinis, antras – daugiau įcentrinis.

c. Kiekvienas pradas savo egzistencijai yra būtinai reikalingas minimum priešingojo prado. Bet būties pilnatvė įvyksta tiktai tobuloje abiejų pradų harmonijoje.

d. Būties dvipoliškumas žmoguje yra pasiekęs aukščiausią laipsnį. Tai, kas žemesniojoje kūrinijoje buvo tik užbrėžta, žmoguje yra išvystyta ligi galo. Žmogiškosios lytys yra tobuliausia būties bendro dvipoliškumo išraiška.

e. Žmogų žmogumi padaro ne kūnas, bet dvasia. Todėl būties dvipoliškumas apsireiškia ir sieloje: *siela taip pat yra arba vyriška, arba moteriška*[11], pagal tai, ar joje persvarą turi aktyvusis, ar receptyvusis polius. Berniuko ar mergaitės gimimas yra apsprendžiamas sielos kūrimo momentą.

f. Žmogiškųjų lyčių gyvenimas ir išsivystymas vyksta poliarinėje įtampoje. Kiekviena lytis pačia savo prigimtimi turi minimum priešingos lyties prado, kad galėtų egzistuoti. Bet lytys siekia išvidinės sąjungos tobulai žmogiškosios būties pilnatvei sukurti.

g. Išvidinė lyčių sąjunga egzistenciškai gali susidaryti įvairiausiais būdais. *Bet prigimta, pirmykštė ir ontologinė lyčių sąjunga yra moterystė.* Visos kitos sąjungos, kaip moterystės erzacai, yra kilusios dėl mūsų tikrovės netobulumo.

h. Pirmutinis, tad ir pirmykštis, moterystės paskyrimas yra suvesti žmogiškosios būties poliarinius pradus išvidinėn vienybėn, papildant tuo būdu žmogaus asmenį. Asmens pil-

[11] Prof. *M. de Munnynck OP* laiške autoriui šitą dėsnį yra pavadinęs *veritefondamentale*, pastebėdamas, kad „Ile sexe de la personne humaine trouve sa source dans la forme substantielle c'est à dire dans l'àme" (1934. IV. 12).

natvė čia yra pirmykštis, tiesioginis ir pagrindinis moterystės siekinys arba išvidinis josios tikslas.

i. Pasipildymas priešingos lyties pradais yra galimas ir šalia moterystės. Vis dėlto jis visados yra būtinas, kad asmuo galėtų išsiskleisti. Lyčių izoliavimasis viena nuo antros reiškia žmogaus asmens užsisklendimą jojo netobulume ir nepilnume. Lyčių vienybė yra reikalinga ne tik fizine prasme, kad didėtų žmonija, bet ir dvasine prasme, kad tobulėtų žmogus.

j. Nekaltybė ir celibatas išskiria tik fizinę lyčių sąjungą ir – grynai atsargumo dėlei – psichologinę su aprėžtu atskiru individu. Bet jis anaiptol neišskiria dvasinės vyriškumo sąjungos su moteriškumu. Religiniame kulte šitoji sąjunga pasiekia aukščiausio laipsnio[12].

4. *Moterystės teologija*

a. Moterystės sakramentas, kaip ir bet kuris kitas sakramentas, savo antgamtine malone perkeičia gamtinio gyvenimo pradus. Moterystės sakramentas savo malone keičia ne gimdymą, bet dviasmenę bendruomenę, įjungdamas ją į antgamtinę sritį. Moterystė yra sakramentas ne kaip gimdomoji institucija, bet kaip dviasmenė lyčių meilės ir gyvenimo bendruomenė.

b. Moterystės sakramentas, įjungdamas matrimonialinį gyvenimą į antgamtinę sritį, padaro moterystę Kristaus ir Bažnyčios santykių atvaizdu. *Krikščioniškosios moterystės esmė yra Kristaus ir Bažnyčios santykių vaizdavimas.* Vyro ir moters susitarimas sakramentinėje moterystėje remiasi ne susitarimu gimdyti kūdikius, bet susitarimu savo sąjunga vaizduoti ir išreikšti Kristaus ir Bažnyčios sąjungą.

c. Kūdikių gimdymas krikščioniškojoje sakramentinėje moterystėje gali būti pozityviai išskirtas abipusiu sutikimu ir dėl to moterystės prasmingumas ne tik nemažėja, bet dar didėja,

[12] Marijos kultas šiuo atžvilgiu turi labai gilios prasmės; taip pat prasminga yra Kristaus Sužadėtinio mistika, užtinkama ypač moterų vienuolynuose.

nes čia vyras ir žmona, pasak šv. Augustino, susijungia *non voluptariis corporum nexibus, sed voluntariis affectibus animorum*[13].

d. Kristaus ir Bažnyčios santykių vaizdavimas moterystės gyvenime yra grynai asmeninio, ne rūšinio pobūdžio. Vyro ir žmonos pašventimas per sakramento pašvęstą meilę (plg. Conc. Trid. ses. 24) yra pagrindinis krikščioniškosios moterystės uždavinys, pagal tuos šv. Pauliaus žodžius: „Kristus mylėjo Bažnyčią ir pats atidavė už ją save, kad ją pašventintų... Taip ir vyrai privalo mylėti savo žmonas..." (*Ef 5, 25–27*). Tuo tarpu šitas pašventimas liečia tiktai asmenį: vyro ir žmonos. Gimdymui jis neturi jokios įtakos, nes ir iš sakramentinės moterystės kūdikiai gema su pirmykšte nuodėme. Gimdymas stovi šalia sakramentinės malonės ir tuo pačiu šalia Kristaus ir Bažnyčios santykių vaizdavimo.

Juo tad aukščiau mes kopiame, juo personalistinis moterystės gyvenimo pobūdis yra aiškesnis. Menkiausias jis yra biologinėje ir labiausiai ryškus teologinėje srityje. Bet nė viena sritis jo nėra išskyrusi. Visur asmuo sudaro bet kurio moterystės veiksmo galutinį pagrindą ir giliausią prasmę. Kur tik žmogiškasis asmuo yra išskiriamas arba kur jis yra palenkiamas rūšies reikalui, ten mes kalbame apie matrimonialinio gyvenimo iškrypimus ir nuodėmes. Moterystė yra įsteigta visų pirma ne lytiniam pasipildymui, bet žmogiškajam gyvenimo tobulumui. Tai matyti iš Adomo žygio ir tai rodo Moterystės sakramento pobūdis.

Baigiant

Štai personalistinės teorijos santrauka. Be abejo, ji ne vienoje vietoje daugeliui kels didelių abejonių, nes čia ji yra pateikta be įrodymų ir platesnių paaiškinimų. Bet šiuo tarpu autorius nė nenorėjo ką nors įrodyti. Jis tik norėjo parodyti, kokiomis prielaidomis personalistinė tezė remiasi ir kaip josios šviesoje yra aiškinamas matrimonialinis gyvenimas.

[13] De nuptiis et concupiscentia lib. 1, c. 11, n. 12.

Reikia pastebėti, kad pažiūros į moterystę gali būti tinkamai formuluotos tik ryšium su pažiūromis į žmogaus sielą. Kolektyvistinė tezė šito ryšio yra per maža paisiusi. Tuo tarpu personalistinė tezė yra tik viena antropologinių pažiūrų išvada. Iš tikro, jeigu siela pati savyje yra vyriška arba moteriška ir jeigu tai yra pagrindinė tiesa, kaip yra pasakęs prof. M. de Munnynckas, tuomet ir moterystės gyvenimas pasirodo visiškai kitoje šviesoje, negu tada, kai apie sielos lytiškumą yra visai nekalbama arba kada jis yra aiškiai neigiamas. Moterystės filosofija gali būti sukurta tik pagal žmogaus filosofiją.

Kūdikis tad ar asmens pilnatvė? Čia nėra dilema, kur reiktų pasirinkti tą ar kitą pusę. Personalistinė tezė pasisako už asmens pilnatvę, kaip pirmaeilį moterystės siekimą ir kaip pačios matrimonialinės institucijos pagrindą. Kūdikis yra tik visiškos ir visuotinės pilnatvės išraiška. Jis asmens pilnatvės neišskiria, bet tam tikru būdu ją dar praplečia ir pagilina. Vis dėlto šioje tikrovėje, kur idealas pasiekti yra sunkiai įmanoma, mes pirmą vietą atiduodame asmens pilnatvei. Krikščioniškoji moterystė vertinga yra tik tada, kai ji pašvenčia vyrą ir moterį *kaip asmenis*. Kūdikių buvimas ar nebuvimas yra antraeilis dalykas. Gera, jei jų yra. Bet jų nebuvimas dar nesudaro kokios nors kliūties moterystės prasmei realizuoti. O šitoji prasmė glūdi jau asmens sferoje. Nuo josios tinkamo realizavimo priklauso moterystės gyvenimo tvarkingumas, vedusiųjų laimingumas ir net kūdikių ateitis. Mūsų laikais skatinimo gimdyti esama tiek ir tiek. Bet jis nesulaiko to moterystės nuosmukio, kuris žymu jau ir krikščioniškosiose šeimose. Galbūt dėl to, kad mes per daug jau pamiršome asmenį ir per daug įsižiūrėjome į rūšį. Matyt, rūšies reikalai nesulaiko žmonių nuo puolimo. Reikia tad parodyti kitą matrimonialinio gyvenimo pusę. Reikia parodyti, kad moterystė nėra rūšies institucija, bet kad ji vienaip ar kitaip tarnauja asmeniui, kad josios išniekinimas yra paties savęs išniekinimas, kad josios iškreipimas yra savos sielos iškreipimas. Iš biologijos, iš skatinimo gimdyti mes turime pereiti prie teologijos, prie skatinimo būti šventiems ir matrimonialinį savo gyvenimą tvarkyti pagal jojo pirmavaizdį – Kristaus ir Bažnyčios santykius.

MOTERS AUKLĖJIMAS KARUI IR TAIKAI

Karinis ir pacifistinis moterų sąjūdis

Nuolatinis karo pavojus, kuris šiandien tyko visas tautas, pradeda belstis ir į moterų pasaulį. Tai vienur, tai kitur atsiranda balsų, kurie reikalauja, kad ir moterys dalyvautų savos tėvynės gynime, kad ir į jų auklėjimą būtų įvesta karinio paruošimo elementų. Tautinių karų prasmė šiandien yra daug gilesnė, negu kada nors anksčiau. Ginantis nuo užpuoliko, dabar yra ginama ne ta ar kita valstybės forma, ne ta ar kita valdanti dinastija, bet sava tauta ir sava tautinė individualybė. Pralaimėti šiandien karą yra beveik tas pat, ką ir pražudyti savo tautą, nes nugalėtojas dabar visų pirma stengiasi ją nutautinti. Nutautinimo pastangos dabar yra pirmutinis vidaus politikos žygis. Tuo tarpu giliausia esme tauta nėra nutautinama, bet išnaikinama. Tautinės individualybės pakeitimas yra pakeitimas istorinio tautos likimo, josios kultūros, josios kalbos ir kartais net josios religijos. Netekusi šitų dalykų tauta yra žuvusi. Štai dėl ko ir sakoma, kad „ginti tėvynę nėra tiktai ginti šeimos židinius, asmenis ar tautos darbo vaisius; tai gelbėti tautai josios idealą, josios pasaulėvaizdį, josios pastangas siekti gėrio, josios ateities viltis ir tuo pačiu tarnauti sau ir žmonijai"[1]. *Kova dėl tėvynės yra kova dėl kūrybinio savo gyvenimo pagrindų.*

Savaime todėl suprantama, kad į šitą kovą turi būti įtrauktos ir moterys. Ir jos turi rūpintis, kad tautinė individualybė

[1] *P. Bert*, cit. iš: *Bocquillon E.* La crise du patriotisme à l'école, Paris, 1905, p. 15.

būtų nesunaikinta, kad kūrybiniai gyvenimo pagrindai būtų neišgriauti, nes šitos individualybės ir šitų pagrindų žlugimas tikrumoje reiškia ir moters asmenybės žlugimą. *Moters auklėjimas karui gali būti visai suprantamas ir pateisinamas.*

Iš kitos pusės, praėjusis karas parodė, kad jis buvo ne tik blogis paprasta šito žodžio prasme, bet sykiu milžiniškas pavojus Europos ir net viso pasaulio kultūrai. Jis ne tik sunaikino daugybę begalinės vertės civilizacijos gėrybių (tai padaro visos didelės katastrofos: tvanai, žemės drebėjimai, epidemijos ir k.), bet sykiu atpalaidavo barbariškus žmonių instinktus, išgriovė jų viduje idealinius nusiteikimus, sukėlė neapykantą mokslui, menui ir religijai. *Karas pastūmėjo žmones nuo kultūros atgal į barbarybę.* Tai ir buvo didžiausias jo pavojus. Kultūrai nėra pavojingas išviršinis josios gėrybių žlugimas. Bet jai yra pavojingas išvidinis kultūrinio nusiteikimo žlugimas. Tai jis padaro žmogų barbaru. Tai jis gresia senai Europos civilizacijai. Nenuostabu todėl, kad, aprimus Europai, visi pradėjo ieškoti priemonių, kuriomis būtų galima ateityje išvengti šito pavojaus. Nereikia save raminti iliuzijomis. Būsimas karas Europoje būtų daug kartų baisesnis už praėjusį ir tuo pačiu daug kartų labiau padarytų žmogų barbaru. Ar tai dar nebūtų Europos galas, šiandien niekas negali teigiamai atsakyti. *Darbas taikai šiandien reiškia darbą Europos kultūros apsaugai.*

Moterys šitą darbą dirba labai uoliai nuo pat karo pabaigos. Jos gal labiau negu vyrai jaučia ardomąją karo galybę, jaučia, kaip karas naikina žmoniškumą, ir todėl moterys pirmutinės ėmėsi organizuoti taikingą tautų sugyvenimą. Tautų Sąjungos archyvuose yra milijonai parašų už taiką, moterų iniciatyva surinktų ir daugiausia moterų pasirašytų. Pusė žmonijos pačia giliausia savo prigimtimi priešitarauja karui ir dirba taikai. Todėl ir *moters auklėjimas taikai taip pat turi tvirtus pagrindus,* gal dar tvirtesnius negu josios auklėjimas karui. Auklėjimas karui reiškia moters rengimą ginti tautinę savo individualybę ir nuosekliai savo asmenybę. Auklėjimas taikai reiškia moters rengimą ginti Europos kultūrą ir

saugoti žmogų, kad jis nevirstų barbaru. Apie šitų dviejų uždavinių reikalingumą moters ugdyme šiandien negali būti jokios abejonės.

Bet visai kitas dalykas, *kaip suprasti moters auklėjimą karui ir josios auklėjimą taikai.* Šiandieninis moterų *karinis* sąjūdis duoda moteriai į rankas šautuvą, moko ją karo technikos ir karo strategijos. Jis rengia moterį būti slaugytoja, turėti bent kiek žinių iš medicinos ir iš chirurgijos, mokėti tvarstyti žaizdas ir tarnauti ligoniams. Iš kitos pusės, *pacifistinis* moterų sąjūdis organizuoja moteris į protesto sąjungas prieš karą, renka parašus už taiką, rašo atsišaukimus į pasaulio viešosios opinijos vadus ir stengiasi padaryti įtakos tarptautinėms sutartims ir visai tarptautinei teisei. Šiandieninis moterų auklėjimas karui yra *techninis.* Šiandieninis moterų auklėjimas taikai yra *juridinis.* Karinis moterų sąjūdis mano, kad moteris turinti ginti savą tautą technikos pabūklais. Pacifistinis moterų sąjūdis yra įsitikinęs, kad visuotinė taika galinti būti pagrįsta teisės normomis. *Tuo tarpu iš tikrųjų ir auklėjimas karui, ir auklėjimas taikai giliausia savo prigimtimi turi būti moralinis.* Techninis arba juridinis auklėjimas yra geras dalykas. Bet jis visados šitoje srityje yra paviršutiniškas. Jam net netinka auklėjimo vardas, nes auklėjimas kiekvienu atveju skverbiasi ligi pačių žmogaus prigimties gelmių. Techninis arba juridinis moters auklėjimas paliečia tik moters ugdymo paviršių. Jis pamoko moterį karo technikos, jis parodo moteriai juridinius taikos pagrindus, bet jis neatskleidžia, kas yra tautos gynimas giliausia savo esme ir kas yra taika pačioje savo prigimtyje. Be to, šitas juridinis auklėjimas tinka lygiai gerai ir vyrams: jiems gal net dar geriau negu moterims. Vyrai dar labiau turi mokėti karo technikos ir dirbti taikai juridinėmis priemonėmis. Kuo tad moters auklėjimo uždaviniai yra ypatingi lyčių individualizacijos atžvilgiu?

Čia kaip tik ir glūdi dabartinio moters auklėjimo karui ir taikai klaidingumas. Jeigu mes norime, kad moters parengimas karui ir taikai atitiktų giliausią moters prigimtį, kad šitas auklėjimas nebūtų tik vyriškų metodų ir vyriškų priemo-

nių pritaikymas moters būtybei, kad moters darbai tėvynei ginti ir taikai palaikyti kiltų iš moteriškosios asmenybės, mes turime peržengti techninio ir juridinio auklėjimo plokštumas ir nusileisti į pačias šito auklėjimo gelmes. Priešais techninę ir juridinę šito auklėjimo pusę mes turime pastatyti *moralinį* jo pobūdį ir tėvynės gynimą bei taikos palaikymą surišti su pačia moters prigimtimi ir su visu moteriškuoju gyvenimu.

1. Karo ir taikos priešginybė

a. „Wille zur Macht" kaip karo šaltinis

Karo šaknys keroja pačioje žmogaus prigimtyje. Pozityvistinė visuomenės filosofija karą aiškina kaip kovą dėl būvio (*lucta pro vita*). Jau Hobbesas, laikydamasis principo, kad žmogus iš prigimties yra kito priešas, padarė išvadą, jog karas yra natūralus dalykas. Prigimtas žmogaus buvimo būdas, pasak Hobbeso, yra nedraugiškas ir nevisuomeniškas: žmogus žmogui yra vilkas. Ir tik negalėjimas vienam kitų sudraskyti privertė žmones jungtis į bendruomenes ir sutelktomis pastangomis pulti kitus.

Negalima neigti, kad kova dėl būvio yra ir gali būti svarbus akstinas karui kilti. Bet pačios giliosios karo šaknys, pats tikrasis karo šaltinis yra daug gilesnis negu paprasta, kasdieniška kova dėl būvio. Jeigu galutinė karo priežastis būtų kova dėl būvio, dėl pragyvenimo priemonių, tai pirmykštės istorijos tarpsnis būtų turėjęs būti taikingiausias. Žmonių tuomet buvo nedaug, jų interesai buvo nekomplikuoti, o pasaulis buvo toks platus ir turtingas. Ieškodamos tik pragyvenimo, giminės ir tautelės būtų galėjusios ramiai susitaikinti ir išsiskirti, kaip susitaikė ir išsiskyrė Abraomas su Lotu: „Prašyčiau, kad nebūtų vaido tarp manęs ir tavęs ar tarp mano piemenų ir tavo piemenų... Argi ne visas kraštas prieš tave? Prašyčiau atsiskirti nuo manęs. Jei tu eisi į kairę, aš eisiu į dešinę, jei tu eisi į dešinę, aš eisiu į kairę. Lotas apsižvalgė aplinkui ir pamatė, kad Jordano lyguma iki pat Coaro buvo

gerai drėkinama... Lotas pasirinko visą Jordano lygumą ir nusikėlė rytų link. Jiedu taip ir atsiskyrė vienas nuo kito" (*Pr 13,8–11*). Deja, tokių pavyzdžių yra labai reta. Visa pirmykštė istorija yra pilna karų ir užpuolimų. Nomadiškojo kultūros rato tautelės, kurios vertėsi gyvulių auginimu, užpuldavo žemdirbius ir pirmykščių miestų gyventojus, kurie mažiausiai galėjo kliudyti nepriėštiems prie vietos klajokliams. Ir toji, ties pačiais rojaus vartais įvykusi žmogžudystė, kaip pirmutinis karo šauklys, buvo įvykdyta anaiptol *ne* kovos dėl būvio.

Be to, pats kovos dėl būvio principas neturi nieko bendra su karu nei gamtoje, nei žmonių gyvenime. Kai sakome, kad tokia ar kitokia gyvulių rūšis laimėjo kovą dėl būvio, tai visai nereiškia, kad ji kariavo su kokiu nors priešu ir jį nugalėjo. Tai tik reiškia, kad šita rūšis prisitaikė prie gyvenimo sąlygų, kurias sudarė apsupanti aplinka. Kai mamutai Sibire išmirė, o barsukai išliko, tai nereiškia, kad barsukai būtų buvę stipresni už mamutus ir šiuos būtų dantimis ir nagais nugalėję. Barsukų prigimties struktūra buvo lankstesnė prisitaikyti prie kintančių aplinkybių, ir todėl jie gyvena. Taip pat ir žydų tauta jau keli tūkstančiai metų laimi kovą dėl būvio, nors neturi nei ginklų, nei kariuomenės ir yra negausi. Tuo tarpu galinga ir karinga romėnų tauta jau seniai yra dingusi nuo žemės paviršiaus, vadinasi, kovą dėl būvio yra pralaimėjusi. Kova dėl būvio yra visai kitas dalykas negu karas. Ji eina šalia karo. Ji, susipainiojus aplinkybėms, gali būti karo akstinas. Bet ji niekados nėra giliausias karo šaltinis. Kova dėl būvio yra vedama įvairiais būdais. O jeigu kartais ji apsireiškia karu, tai šito apsireiškimo priežasties mes kaip tik ir ieškome.

Karo akstinai gali būti labai įvairūs ir gali kisti istorijos eigoje. Trojos karas kilo dėl to, kad buvo pavogta gražioji Elena. Čia karą sukėlė asmeninis motyvas. Viduriniais amžiais kariaudavo dinastijos dėl sosto ir dėl karūnos. Kryžiaus karai buvo vedami religinių idėjų. Didysis karas, sakoma, buvęs sukeltas ekonominių ir tautinių interesų. Bet jeigu šitų akstinų surastume ir daugiau, jiems visiems būtų bendras

vienas pagrindinis bruožas: *noras viešpatauti per prievartą.* Kiekvienas, kas skelbia karą, nori priversti jėga kitą jam nusilenkti. Šitas noras gali būti pažadintas, kaip sakėme, labai įvairių akstinų: asmeninių, dinastinių, tautinių, ekonominių, religinių. Bet kiekvieną kartą, kai tik griebiamasi karo, prievartos instinktas ima viršų. „Wille zur Macht" – noras kitą priversti, nulenkti prieš save, noras viešpatauti be atodairos – štai kas žadina karą tarp atskirų asmenų ir tarp organizuotų grupių.

b. „Wille zur Liebe" kaip taikos pagrindas

Taika yra karo priešginybė. Taika anaiptol nėra karo paliaubos, ilgesnės ar trumpesnės. Taiką mes čia suprantame ne kaip karo nebuvimą, vadinasi, negatyvine prasme, bet kaip tam tikrą žmonių santykiavimo būdą, kuris yra visai priešingas karui. Taika yra visų pirma išvidinis žmogaus nusiteikimas. Tai „tvarkos ramybė" – *tranquilitas ordinis,* kaip yra pasakęs šv. Augustinas. Ir tik tada, kai šitoji tvarkos ramybė apsireiškia ir viršuje, kai ji pereina į visuomeninį gyvenimą, kai ji persunkia valstybių santykius, tik tada mes turime tikrą taiką, o ne karo paliaubas. Išviršinė negatyvinė taika gali būti karo tęsinys tik kitokiomis priemonėmis. Sankcijų pritaikymas Italijai tikrumoje reiškia ekonominio karo paskelbimą, kuris gali pražudyti tautą lygiai taip, kaip nuodingos dujos arba bombos. Karas yra visur ten, kur vyrauja prievarta. Taika yra prievartos priešginybė.

Kuo tad remiasi taikingas žmonių sugyvenimo būdas? Taika taip pat, kaip ir karas, turi savo šaknis žmogaus prigimtyje. Tik šitos šaknys keroja pagal visai kitokį principą. Karas kyla iš prievartos instinkto. Karą pažadina noras priversti: *Wille zur Macht.* Taika kyla iš meilės instinkto. Taiką žadina noras viešpatauti per meilę: *Wille zur Liebe.* Noras viešpatauti yra giliausias dvasios noras. Jis yra išreikštas jau pirmykščiame žmogaus paskyrime: „pripildykite žemę ir ją valdykite". Bet šitas noras gali apsireikšti įvairiomis formomis. Jis gali būti vykdomas per prievartą. Tuomet turime ka-

rą. Bet jis gali būti vykdomas ir per meilę. Tuomet turime taiką. Meilė taip pat yra galingas veiksnys žmonių gyvenime, kaip ir prievarta. Meilė taip pat gali pagrįsti žmonių santykius, kaip ir prievarta. Taika todėl yra toks pat realus dalykas, kaip ir karas.

Kai žmogus išgyvena bendruomenę kaip organišką Mes, į kurį jis yra įjungtas, kai jis su šituo Mes santykiuoja meile, ne prievarta, toks žmogus yra taikingas, ir jam taikomas septintasis Kalno palaiminimas: jis bus vadinamas Dievo vaiku, nes Dievas valdo pasaulį meile. Dievas nieko neverčia ir niekam karo neskelbia. Karo dievas yra nekrikščioniškas dievas. Dievas yra meilė. Kai šitas išvidinis taikingas, meile pagrįstas ir iš meilės kilęs nusiteikimas pereina į visuomeninį gyvenimą, kai jis persunkia valstybių santykius, mes turime *taiką. Taika yra regimas meilės instinkto apsireiškimas tautų santykiuose.*

Bet žmogaus prigimtyje prievartos instinktas yra žymiai galingesnis ir įžūlesnis, negu meilės instinktas. Žmogus yra labai linkęs priversti, paglemžti, bet nelabai linkęs atleisti ir mylėti. Todėl ir tautų santykiavimas karo pavidalu yra labai dažnas, o taikingas santykiavimas yra labai retas. Trokšti taikos reiškia trokšti žmogaus prigimties perkeitimo. Taika yra idealas. Jis kviečia ir įpareigoja. Bet prigimtoje tikrovėje jis nebus realizuotas niekados. Taika gali ateiti tik tada, kai bus perkeista žmogaus prigimtis, kai gyvuliškas prievartos instinktas bus palenktas dvasiškam meilės instinktui. Taikos realizavimas yra begalinis uždavinys.

2. *Moters prigimtis karo ir taikos šviesoje*

a. Moteris kaip „Wille zur Liebe" atstovė

Eidami prie moters auklėjimo karui ir taikai, visų pirma turime atsakyti į klausimą: *kokie yra santykiai tarp moters prigimties ir anų abiejų instinktų?* Ar moters prigimtyje viršų gauna prievartos, ar meilės instinktas? Ar moteris savo prigimtyje yra karinga, ar taikinga?

Labai prasminga, kad visais amžiais kareiviais būdavo tik vyrai. Tiesa, pasitaikydavo atsitikimų, kad ir moterys sudarydavo net ištisus pulkus ir eidavo į frontą. Bet tai būdavo tik išimtys. Bendras dėsnis visados buvo: *kareivis yra vyras.* Ir tai nėra atsitiktinis dalykas. Tai taip pat nėra tik išviršinių sąlygų padaras. Vyras yra kareivis ne dėl to, kad gali pakelti sunkų ginklą ar nueiti tolimą kelią, bet *giliausia prasme vyras yra kareivis dėl to, kad jo prigimtyje gauna persvarą prievartos instinktas.* Vyras yra linkęs savo galią pasaulyje plėsti per fizinę jėgą ir per fizinę prievartą. Kas atsisako pildyti jo reikalavimus, tam jis skelbia kovą. Net ir į kultūrinę kūrybą vyras žiūri kaip į gamtos paslapčių išplėšimą iš josios nasrų, kaip į sunkiu darbu ir kova įgytą laimėjimą. Kultūrą kurti pasiryžęs žmogus vyrui atrodo kaip koks titanas, kuris rengiasi grumtis su gamtos jėgomis, šitas jėgas apvaldyti ir priversti jam tarnauti. Šita prasme ir Herderis sako, kad „mes galime žiūrėti į žmoniją, kaip į būrį drąsių, nors ir mažų milžinų, kurie pamažu nužengia nuo kalnų, kad pavergtų žemę ir silpna savo kumštimi pakeistų klimatą"[1]. Išviršinis gamtos apvaldymas technikoje ir apskritai techniškas kultūros supratimas yra specifiškai vyriška pažiūra į kultūrinę kūrybą ir specifiškai vyriškas santykiavimas su pasauliu.

Visai kitaip elgiasi moteris. Moteris niekados nebuvo kareiviu ne dėl to, kad ji yra silpnesnė negu vyras, kad ji negalėtų pakelti sunkių kareiviavimo sąlygų, bet visų pirma dėl to, kad josios prigimtyje ima viršų meilės instinktas. Moteris giliausia savo prigimtimi bjaurisi prievarta. Josios santykiavimo būdas su pasauliu yra visiškai kitoks negu vyro. Kultūrinė moters kūryba nėra gamtos paslapčių plėšimas, nėra nepermaldaujama kova su gamta, bet šitų paslapčių išgavimas ir gamtos apvaldymas per meilę. Tiesa, meilės kelias yra ilgesnis ir sunkesnis, bet užtat dvasingesnis ir vaisingesnis. „Mylėk gamtą, meilingai tyrinėk josios dėsnius – ir galėsi su ja viską daryti. Augalai apibers tave žiedais ir

[1] Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Riga u. Leipzig, 1784, kn. 7, p. 103.

vaisiais, laukiniai žvėrys suguls po tavo kojomis. Bet vargas tau, jei su ja elgeisi šaltai ir žiauriai. Ji šoks tau į akis ir sutrins tave geležiniu savo dėsningumu"[2]. Viešpataudama meile moteris gali prieiti arčiau prie gamtos paslapčių negu vyras. Moteris kultūrininkė nesusikerta su gamta taip aštriai ir taip giliai kaip vyras. Moters kūryboje nėra to tragiško nepasisekimo, kuris kyla iš pralaimėjimo kovoje su gamta. Vyras yra atstovas *Wille zur Macht*. Moteris yra atstovė *Wille zur Liebe*. Prievartos ar meilės persvara turi gilų pagrindą pačioje lyčių prigimtyje.

Savaime todėl aišku, kad moteris pačia savo esme labiau yra palinkusi į taiką negu karą. Moteris yra taikos kūrėja ir taikos vykdytoja. Ji savo viduje jaučia, kad vyriškas prievartos instinktas verčia pasaulį vergija, kad jis apkala grandinėmis dvasią ir gamtą, kad prievartos dėsnis yra šaltas ir geležinis dėsnis. Moteris stoja prieš šitą vergiją. Ji skelbia dvasios laisvę. Prieš prievartą ji pastato meilę ir šaltai vyro organizacijai įkvėpia gyvybės. Štai dėl ko Fr. W. Försteris ir sako, kad „moteris lygi vyrui tėra tuomet, kai ji prieš vyriškos energijos pasaulį pastato tobulosios meilės pasaulį... Vyras yra technikos ir politikos organizatorius, moteris turi dvasinti organizaciją, švelniausia rišti žmogų su žmogumi"[3]. Moteris prieš vyro linkimą priversti ir kariauti turi pastatyti linkimą mylėti ir taikiai gyventi. Tas pats Försteris kitoje vietoje labai teisingai yra pastebėjęs, kad „šiandien moteris tiki, jog josios misija esanti atlikta, jei ji raišioja žaizdas, kurias vyrai padarė. Bet didžiausia josios misija yra apsaugoti nuo žaizdų gavimo"[4]. Tam linksta moters prigimtis ir tam ji pirmoje eilėje yra pašaukta. Taisyti tai, ką karas sugriauna, moteris labai gerai moka. Bet ji turi rūpintis, kad šito griovimo iš viso nebūtų. Moteris pačia savo būtybės esme yra taikos apaštalas.

[2] *Kutter*, cit. iš: *E. May*, Die glückliche Ehe, Paderborn, 1932, p. 62.

[3] *Förster Fr. W.* Kristus ir žmogaus gyvenimas / vertė M. Pečkauskaitė, Kaunas, 1931, p. 265.

[4] Politische Ethik und Politische Pädagogik, München, 1922, p. 486.

b. Minimumas „Wille zur Macht" moteryje

Bet jeigu moteris iš esmės linksta į taiką, kaip tada pateisinti josios auklėjimą karui? Ar moters karinis parengimas gali turėti bent kokią atramą josios prigimtyje? Ar jis gali būti moteriai natūralus, vadinasi, ar jis gali sutikti su moteriškąja asmenybe?

Prievartos ir meilės instinktai yra du priešingi pradai. Tarp jų nėra prieštaravimo, bet tik natūrali antinomija arba priešginybė. Tai yra du pasaulyje viešpatavimo būdai arba du dvasios noro valdyti poliai, kurie vienam žmoguje gali turėti persvarą vienoje formoje, kitame – kitoje. Visas gyvenimas reiškiasi tokiomis priešginybėmis. Kas tik yra gyva ir gyvenimiška, tas būtinai turi savyje visą eilę tokių priešginybių. Priešginybių buvimas yra bendras viso gyvenimo faktas. Tai pasaulio gyvumo sąlyga ir pagrindas. Priešginybių buvimas ir gyvenimo reiškimasis priešginybėmis yra visuotinis dėsnis.

Bet su juo yra susijęs ir kitas dėsnis: *kiekvienas priešginybės polius turi turėti minimumą ir priešingo prado.* Šitą dalyką yra plačiai įrodinėjęs ir pagrindęs Romano Guardini savo veikale „Der Gegensatz" (Mainz, 1925). Ten jis ir teigia, kad nė vienas priešingos poros narys negali būti gyvas, jei jis neturi bent minimumo savo partnerio būties. Čia negalime leistis į šito dėsnio pagrindimą. Bet antinominiame pasaulio būties suvokime jis yra visiškai aiškus. Vyras negali egzistuoti, jei jo būtybėje nėra minimumo moteriškų pradų, ir moteris negali būti, jei joje nėra minimumo vyriškumo.

Šitas dėsnis tinka ir prievartos bei meilės instinktui. Prievartos instinktas turi persvarą vyro prigimtyje. Bet tai dar nereiškia, kad vyras visiškai neturi meilės. Vyras be minimumo meilės būtų žvėris, bet ne žmogus. Meilės instinktas turi persvarą moters prigimtyje. Bet minimumą prievartos instinkto turi ir moteris. Be prievartos minimumo moteris tuojau žūtų, nes dabartinis pasaulis yra per daug neklusnus ir per daug žiaurus, kad jį būtų galima valdyti viena tik meile. Viena tik meilė prigimtojoje mūsų tikrovėje negali būti

vaisinga. Ji viena negali pasiekti to, ko reikalinga dvasiai viešpatauti. Todėl ir moters prigimtis negali išsiversti su vienu tik meilės instinktu. Moters prigimtyje vyrauja meilė. Meilė yra charakteringas moters prigimties bruožas. Meilė apsprendžia visą moters dvasios struktūrą. Bet moteryje yra minimumas ir prievartos, kuris ją palaiko tvirtą, kuris jai duoda priemonių kovoti su nepaklusniu ir nepalankiu meilei pasauliu.

Ant šito prievartos instinkto minimumo kaip tik ir gali būti grindžiamas moters auklėjimas karui. Moteris iš esmės linksta į taiką. Ji yra taikinga savo visoje būtybėje. Bet ji turi minimum prievartos ir dėl to tam tikra prasme ir tam tikru atžvilgiu gali būti karinga. Kaip vyras gali ir turi dirbti taikai, nes be prievartos jis turi ir meilės, taip ir moteris gali padėti ginti savą šalį, nes be meilės ji turi ir prievartos. Moters auklėjimas karui nėra priešingas josios prigimčiai. Vis dėlto jis yra atremtas tik į menką moters būtybės pradą, kuris jai nėra charakteringas. Moterį lengvai galima auklėti taikai. Bet karinis josios parengimas yra sunkus ir visų pirma turi būti gerai suprantamas.

3. *Karinio moters auklėjimo prasmė*

a. Du karinio auklėjimo momentai

Šiandieninis tėvynės ir tautos gyvenimas turi du pagrindiniu momentu: *nugalėti priešą iš viršaus techninėmis priemonėmis* ir *iš vidaus atsispirti jo nutautinimo pastangoms*. Abudu momentai yra lygios vertės, bet nelygaus pobūdžio. Šiandien karas tarp tautų visų pirma eina slapčiomis. Didžiosios tautos, ypačiai tos, kurios gyvena šalia mažųjų tautų, stengiasi primesti savą kultūrą, savą kalbą, savus papročius ir apskritai savą tautinę individualybę savo kaimynams. Mažos tautos čia turi parodyti ypačiai didelį išvidinį atsparumą, kad iš šito karo išeitų nugalėtojomis. Labai dažnai išviršinis techninis karas kyla tik dėl to, kad šitas išvidinis karas yra pralaimimas. Tuo-

met, kai yra nelaimėta slaptu būdu, norima priversti nusilenkti fizine prievarta. Tautinių karų pobūdy gal labiausiai paaiškėja karo kilimas iš prievartos instinkto. Iš kitos pusės, kai kyla karas, techninės priemonės atsistoja pirmoje eilėje. *Tėvynė negali būti apginta tik vienu išvidiniu atsparumu.* Karo technika šiandien turi pirmaeilės reikšmės. Josios vaidmuo moderniuose karuose visiems yra gerai žinomas.

Todėl auklėjant jaunimą karui, reikia atkreipti dėmesį į abu šiuos momentus. Karinis jaunimo parengimas turi *ugdyti išvidinį jaunimo atsparumą ir sykiu jį techniškai apmokyti.* Jaunimas turi sugebėti iš vidaus atsispirti priešo įtakoms ir mokėti vartoti ginklą priešui užpuolus. Jeigu jaunimas bus neatsparus iš vidaus, priešas paglemš tautą ir be karo. Šitas momentas yra ypač svarbus tada, kai techninis karas yra pralaimėtas, kai tėvynė jau yra okupuota ir kai belieka tik tas išvidinis karas tarp dviejų tautinių individualybių ir tarp dviejų kultūrų. Tada išvidinis atsparumas atsistoja pirmoje eilėje ir kariniame jaunimo auklėjime jis pasidaro pagrindiniu uždaviniu. Jeigu lietuvių tauta, ilgus amžius vedusi šitą išvidinį karą, vis dėlto pagaliau jį laimėjo, tai tik dėl to, kad ji buvo nepaprastai iš vidaus atspari, kad tautinė josios individualybė pasirodė esanti neperskverbiama svetimais pradais.

Kuris dabar momentas turi persverti kariniame moterų auklėjime? Į kurį čia turi būti kreipiama ypatingo dėmesio? Savaime peršasi išvada, kad karinis moters auklėjimas *visų pirma* turėtų *ugdyti moteryje tą išvidinį atsparumą.* Moteris daugiausia turi būti rengiama atsispirti išvidinėms priešo įtakoms. Tai yra pagrindinis karinio moters paruošimo uždavinys.

Kuo jį pateisinti? Visų pirma tąja reikšme, kokią moteris turi išvidinėje dviejų tautinių individualybių ir dviejų kultūrų kovoje. Drįstame tvirtinti, kad pirmutinis tautos nutautinimas, pirmutinis tautinės individualybės išgriovimas ateina per moterį. Juk kas gi yra moteris tautybės pradų atžvilgiu? Ne kas kita, kaip prigimta šitų pradų saugotoja, kaip jų globotoja ir jų perteikėja iš kartos į kartą. Moters globai yra pavesta tautos kalba, kurią priešas atakuoja pirmiausia.

Moters globai yra pavestas tautinis menas, nes ji savo rankų darbais deda jam pamatus ir ugdo tuos pirmykščius estetinio tautinio reiškimosi elementus. Moters globai yra pavesta daugelis tautos tradicijų ir papročių, tautos pasakų ir padavimų, nes juos ugdo ne tiek vyrai laukuose ir medžioklėse, kiek moterys namuose prie ratelio ir prie namų židinio. Visi pagrindiniai tautinės individualybės pradai telkiasi namuose. *Namų kultūroje glūdi tautinės kultūros pradmens.* O šitos namų kultūros pirmutinė kūrėja, svarbiausia josios tobulintoja ir saugotoja kaip tik ir yra moteris.

Jeigu tad moteris neturi išvidinio atsparumo svetimos tautinės individualybės įtakoms, jeigu josios dvasia yra atvira kiekvienai nesavai kultūrai, savaime aišku, kad išvidinis karas dėl tautos likimo neišvengiamai bus pralaimėtas. Priešas šitame išvidiniame kare visų pirma puola namų kultūrą, namų papročius, namų tradicijas, vadinasi, visus tautinės kultūros pagrindus. Ir čia moteris yra pirmutinė tautinės individualybės gynėja. Priešo pastangos nutautinti kurį nors kraštą visų pirma susiduria su išvidiniu moters atsparumu. Ir tik jį pergalėjęs, tik jį sulaužęs, tik nutautinęs namų kultūrą, jis gali eiti toliau. Kol namų židinys lieka tautinis, kol kūdikiai yra mokomi gimtosios kalbos, kol visa naujoji karta yra įvedama į tautos papročius ir tradicijas, tol visos priešo pastangos galų gale nueis niekais, nors iš sykio gali atrodyti, kad jis yra laimėjęs. Viešojo gyvenimo nutautinimas yra dar palyginti maža tautai skriauda. Viešasis gyvenimas yra greitai nutautinamas, bet greitai – gal dar greičiau – ir atitautinamas. Bet jeigu nutautinimo procesas sykį prasidėjo namų gyvenime, jeigu jis prasiskverbė pro moterį, nėra beveik jokio išsigelbėjimo. Nutautintas namų židinys gali būti atitautintas tik ilgų amžių eigoje, kas mūsų moderniojo gyvenimo sąlygose reiškia beveik nerealybę, nes atitautinimo pastangos yra visados kliudomos sąmoningai. Štai kodėl mes ir sakome, kad išvidinis moters atsparumas yra pagrindinis dalykas tautinių individualybių kovoje. Ir jeigu mūsų tauta parodė nepaprasto išvidinio atsparumo kovoje su rusiškumu

ir lenkiškumu, tai čia pirmiausia yra mūsų moterų pasiryžimas. Motina mokytoja prie ratelio yra lietuviškos kovos dėl tautinės kultūros simbolis. Ir kol tauta turi tokių moterų, tol joks nutautinimas jai negresia.

Karinis tad moters auklėjimas kaip tik ir turi daugiausia dėmesio kreipti į šią sritį. Techninis apmokymas gali būti pateisinamas kaip individualinio gynimosi priemonė. Moteris turi mokėti apsiginti karo metu. Bet *sistemingas moters rengimas frontui yra jau sunkiai pateisinamas, nenatūralus.* Jis yra priešingas meilės instinkto persvarai moters prigimtyje. Jis susikerta su giliausiomis moters aspiracijomis ir griauna visą moters asmenybę. Lenkijos ir Rusijos nusistatymas karo metu mobilizuoti ir moteris į atskirus legionus yra nesusipratimas. Ginti tėvynę galima įvairiai. Vienas techninis gynimas yra tik pusė darbo. Ir šitas platus bei įvairus tėvynės gynimas kaip tik ir gali rasti atramos lyčių skirtingume. Nenatūralu todėl vieną gynimo būdą primesti abiem lytims, nepaisant antrojo, kuris ne mažiau svarbus už pirmąjį. Išvidinio atsparumo didinimas moteryje yra geriausias karinis josios paruošimas, prie kurio gali būti pridėta ir techninio apmokymo elementų individualinio apsigynimo reikalui.

b. Uždaviniai ir priemonės moters atsparumui auklėti

Jeigu moteris yra pirmutinė, kuri stoja į kovą dėl savo tautinės individualybės, suprantama, kad ji turi būti tinkamai šiai kovai parengta. Tautinių individualybių grumtynės neina ginklais. Tai yra tautinės dvasios kova. Moteris čia kovoja didžią ir nepaprastos svarbos kovą. Bet šitos kovos būdas yra labai savotiškas. Todėl ir moterys jai turi būti parengtos visai savotiškų uždavinių vykdymui.

Pirmutinis uždavinys, kuris turi būti realizuotas auklėjant išvidinį moterų atsparumą, yra *tautinį instinktą paversti tautine sąmone moters prigimtyje.* Visa moters prigimtis yra susijusi su tautos gelmėmis. Moteris iš esmės yra labiau suaugusi su visuma, su gyvenimo pilnatve ir su pradžios paslap-

timis. Ji yra bendruomeniška giliausioje savo prigimtyje. Vyras yra daugiau individualistas ir formos žmogus. Tuo tarpu moteris organiškai santykiuoja su tuo gyvu turiniu, iš kurio kyla visos formos ir visi individai. Todėl ir tautinio gyvenimo gelmės jai yra labiau prieinamos negu vyrui. Moteris tautos galią ir tautos dvasią jaučia žymiai ryškiau. Bet šitas jautimas gali būti instinktyvus. Auklėjimas todėl ir turi šitą jautimą sustabdyti sąmonės srityse, iškelti jį iš tamsios pasąmonės srities ir tautinį instinktą padaryti tautiniu nusistatymu ir pasiryžimu.

Mūsų laikais šito uždavinio vykdymas yra *conditio sine qua non*. Praėjusiais amžiais taip pat vykdavo kovų dėl tautinės individualybės. Bet šitos kovos būdavo vedamos kitokiais būdais. Jose dažniausiai vyravo prievarta. Mūsų laikai prievartos metodą pakeitė įtikinimo metodu. Tautinių individualybių kovos dabar vyksta pirmiausia dvasiniais argumentais. Priešas dabar stengiasi tautinę individualybę ne tiek užgniaužti iš viršaus, kiek pakirsti ja pasitikėjimą tautos narių dvasioje. Priešais vienos tautos kultūrą jis stato savo „aukštesnę" kultūrą. Priešais gniaužiamos tautos pašaukimą jis pastato „pasaulinę" savos tautos misiją. Tai yra pastangos įtikinti žmones, kad jų tautinė individualybė yra nevertinga ir todėl nėra jokios prasmės josios laikytis ir ją ginti. Praėjusiais laikais priešas stengėsi užgniaužti tautinį instinktą ir neleisti jam pasireikšti. Dabar yra stengiamasi dezorientuoti tautinę sąmonę ir paskui per ją išardyti tautinį instinktą.

Štai kodėl ir reikia moteryste ugdyti tautinę sąmonę. Jeigu seniau pakako stipraus tautinio instinkto, ir tauta galėjo jaustis saugiai, tai dabar be aiškios tautinės sąmonės, be tvirtų tautinių įsitikinimų ir stiprių tautinių pasiryžimų moteris negali būti patikima tautinės individualybės gynėja. Savo pirmuosius smūgius priešas dabar taiko į tautinę sąmonę, ir todėl jis jau turi rasti šitą sąmonę tinkamai parengtą tiems smūgiams atsakyti ir viliojimams atsispirti. Moteris (žinoma, taip ir vyras, tik šiame straipsnely apskritai visą dėmesį kreipiame į moterį) turi sąmoningai žinoti, kokia yra josios tautinės kultūros vertė, ką tauta reiškia jai pačiai, koks

yra josios tautos pašaukimas ir ką ji gali bei turi duoti pasaulio kultūrai. Tautinės individualybės vertinimas, josios meilė ir prie josios prisirišimas turi moteriai būti ne tik instinktyvus, bet ir giliai sąmoningas. Tik tuomet ir priešo argumentai negalės turėti jokios įtakos. Praktikos gyvenimas aiškiai parodo, kad be tokio tinkamo tautinio sąmoningumo daugumas yra lengvai suviliojami išsižadėti savos kalbos, savų papročių ir net savo religijos. Dėl to tautinis mergaičių įsąmoninimas šiandien yra nė kiek ne mažiau būtinas, kaip tautinis vyrų auklėjimas. Mergaitės ateityje stovės pirmose eilėse kovoje dėl tautinės kultūros. Jos todėl jau nuo pat jaunystės turi žinoti, kaip ir dėl ko kovoti.

Tautinio įsisąmoninimo priemonės gali būti labai įvairios. Apie visas šitas priemones aš esu kalbėjęs „Tautiniame auklėjime" (Kaunas, 1934) nagrinėdamas patriotinį įsisąmoninimą.

Bet pro vieną priemonę negalima praeiti neiškėlus josios svarbos ir nepalietus josios plačiau. Minėtame savo veikale aš esu kalbėjęs apie mokyklos vaidmenį tautiniame auklėjime. Ten buvo pasakyta, kad „mokyklų programos taip turi būti parengtos, kad jose rastų vietos visų tautinio auklėjimo uždavinių vykdymas" (*p. 85*). Bet šalia bendrų dalykų, kurie visi gali patarnauti tautinio auklėjimo uždaviniams, aš siūliau dar vieną specialų, būtent *tautinės kultūros mokslą*. Jis buvo taip charakterizuojamas: „Tai būtų savotiška tautos istorijos ir kultūros filosofija, kuri mokinius giliau įvestų į tautos gyvenimą, supažindintų juos su tautine kultūra, su tautiniu pašaukimu ir su jo vykdymo sąlygomis. Tautos istorija, kaip dėstomasis dalykas, šio darbo neatlieka. Ji tautos gyvenimą ne tiek aiškina, kiek aprašo... Paprastąją tautos istoriją turėtų todėl papildyti gilesnis tautos gyvenimo aiškinimas, kurį mes ir vadiname *tautinės kultūros mokslu*. Jis turėtų apimti šias svarbiausias tautos gyvenimo problemas: 1) tautinės individualybės problemą: josios susidarymą, josios elementus, rasės, gyvenamosios aplinkos ir istorinio likimo vaidmenį... 2) tautinės kultūros problemą: josios lyties esmę, veiksnių (inteligentijos ir liaudies) santykius ir atskiras josios sritis... (*p. 85*). 3) tautinio

pašaukimo problemą: jo atsiradimą ir pagrindus, jo uždavinius, vykdymo sąlygas, jo siekiamą idealą ir šito idealo reikšmę žmonijos gyvenimui" (p. 86).

Jeigu mes norime turėti moterų (žinoma, ir vyrų), kurios iš tikro gintų tautinės mūsų kultūros pamatus, mes negalime tautinio jų įsisąmoninimo palikti fizikai, matematikai, gamtos mokslams arba geografijai. Mes turime sukurti specialų mokslą, kuris, būdamas kiekvienai tautai savotiškas, patarnaus šios tautos individualybei kovoti sunkią, net neišvengiamą kovą.

Jeigu techninis pasirengimas gintis ir tautos atsparumo didinimas yra būtina pareiga, kad tauta apsigintų nuo įvairių pavojų, tai taikos uždavinių vykdymas, jeigu jis tik apimtų visas tautas, tuos pavojus galėtų dar sėkmingiau pašalinti.

c. Du momentai taikos vykdyme

Pagrindinis taikos vykdymo dalykas yra *nusiginklavimas.* Taika gali būti visiškai realizuota tik tada, kai, Šventojo Rašto žodžiais tariant, kardas bus perkaltas į arklą, kai karo pramonė bus nukreipta į ekonominę sritį. Tuo tarpu *apsiginklavimas yra psichologinis karo akstinas.* Todėl visai suprantamas dalykas, dėl ko visų pacifistų pastangos visų pirma siekia nuginkluoti valstybes arba bent sumažinti jų gaminamų ginklų kiekį.

Bet nusiginklavimas gali būti dvejopas: *valstybės nuginklavimas* ir *individo nuginklavimas.* Apie valstybės nuginklavimą nereikia daug kalbėti, nes jis yra aiškus. Jis yra paremtas tarptautinės teisės normomis ir iš esmės yra *juridinis* dalykas. Jau daug keblesnis dalykas yra individo nuginklavimas. Jis yra nuginklavimas žmogaus vidaus, nuginklavimas jo prievartos instinkto, jo noro žudyti ir ardyti. Tai išvidinis žmogaus perauklėjimas, stengiantis pagelbėti meilės instinktui paimti viršų dvasios gyvenime. Individo nuginklavimas yra tokios pat svarbos, kaip ir valstybės nuginklavimas. Pavyzdžiui, pokarinė Vokietija buvo nuginkluota. Bet pokarinis vokietis savo viduje buvo apginkluotas ligi dantų, ir ši-

tas išvidinis vokiečių apsiginklavimas sukūrė ištisas minias kariško pobūdžio organizacijų, sumilitarino ugdymą ir visai tautai įsteigė nepaprastą karo troškimą. Suprantama, kad toks žmogaus vidaus sumilitarinimas negali nerasti išraiškos ir viešame valstybės gyvenime. Karo troškimas spontaniškai esti realizuojamas, kai tik pasitaiko bent kiek palankesnės aplinkybės, todėl moralinis nusiginklavimas yra būtina sąlyga juridiniam valstybės nusiginklavimui. Ginklų gamybos apribojimas tarptautinėmis sutartimis be individo vidaus perauklėjimo visados lieka tik *chiffon du papier*, kuri, progai pasitaikius, labai lengvai esti suplėšoma.

Individo arba moralinis nuginklavimas nėra tik idėja. Politikai yra supratę, kad juridinis jų darbas nueis niekais, jei jis nebus atremtas į moralinį žmogaus atsparumą karo aistrai. Todėl 1932 m. kovo mėn. 15 d. prie Tautų Sąjungos buvo įsteigtas „Moralinio nusiginklavimo komitetas". Šito komiteto darbų bruožai buvo formuluoti buvusio lenkų užsienių reikalų ministerio Zaleskio 1931 m. rugsėjo 17 d. rašte, adresuotame Tautų Sąjungos sekretoriatui. Zaleskis pirmiausia atkreipė dėmesį į mokyklinės jaunuomenės apsaugą nuo karą žadinančių aistrų. Minėtame savo rašte Zaleskis sako: „Kad būtų galima realizuoti pastovų moralinį nusiginklavimą, reiktų ypatingai stengtis apsaugoti jaunuomenę nuo viso to, kas galėtų uždengti josios sieloje svetimos tautos neapykantą. Šiam reikalui reiktų uždrausti mokyklos mokytojams panaudoti savo padėtį kelti mokinių dvasiose nepasitikėjimą ir šnairavimą užsienio atžvilgiu. Taip pat reiktų peržiūrėti mokyklų vadovėlius, ypač tuos, kurie liečia istorijos arba geografijos klausimus"[5]. Zaleskio pasiūlymas yra visai pagrįstas ir psichologiniu, ir pedagoginiu atžvilgiu.

Moralinio nusiginklavimo rengime kaip tik ir glūdi moters pagrindinis darbas taikai vykdyti. Moteris turi nuginkluoti žmogų jo viduje, ir karas savaime išnyks, nors tech-

[5] Bulletin trimestriel de la conference internationale pour l'enseignement de l'histoire, 1933, Nr. 1, p. 103.

nikos pabūklai ir liktų. Vyrui šitas darbas yra žymiai sunkesnis, nes jame prievartos instinktas yra didesnis, todėl jis turi pirma pats nusiginkluoti, o tik paskui eiti auklėti kitų. Tuo tarpu moteris, būdama taikinga savo būtybėje, daug lengviau ir daug vaisingiau gali eiti į žmogaus vidų ir didinti jame taikinančiąją meilės galią. Ir šitoje srityje lyčių pareigos yra pasidalijusios labai tikslingai.

Moraliniam individo nusiginklavimui moteris turi savo rankose visas geriausias priemones. Visų pirma *ji yra pirmutinė savo kūdikių auklėtoja.*

Kitas dalykas, kuris moteriai taip pat yra prieinamas, yra visuomeninės atmosferos švelninimas. Moters meilės jėga veikia ne tik namuose, bet ir pasaulyje, ypač tada, kai viešoji nuomonė yra įkaitinta karo aistromis. Jeigu šiandieninės Vokietijos arba Italijos moterys suprastų, kiek jos gali padaryti karingo ūpo sušvelninimui savo kraštuose, įtempta atmosfera bent pusiau atslūgtų.

Štai tos priemonės, kuriomis moteris gali nuginkluoti individą. Ir jeigu tik moteris gerai žinotų savo prigimties galybę, josios darbas taikai vykdyti galėtų būti nepaprastai vaisingas. Tik jis turi būti pakreiptas kita linkme, negu dabar jis eina moterų pacifisčių sąjūdyje. Moterys gali nuginkluoti individą, o per individo nuginklavimą eina kelias ir į valstybių nuginklavimą.

Baigiamosios išvados

Vadinasi, moteris gali būti auklėjama ir karui, ir taikai. Savo prigimtyje ji turi abiem šitiems ugdymo uždaviniams pakankamai atramos. Bet *moters* auklėjimas čia yra visiškai skirtingas nuo *vyro* auklėjimo, nes auklėjimas karui arba taikai, gal labiau negu kuris kitas auklėjimas yra susijęs su giliausia žmogaus prigimtimi. Moters auklėjimas karui yra atremtas į minimumą prievartos instinkto moters prigimtyje. Jis apsireiškia, kaip *išvidinio moters atsparumo auklėjimas ko-*

voje dėl tautinės individualybės ir dėl tautinės kultūros. O tai šiais neramiais laikais yra tas svarbiausias uždavinys, o, be to, mažos tautos turi į jį visuomet atkreipti tinkamą dėmesį. Moters auklėjimas taikai yra atremtas į meilės instinkto persvarą moters prigimtyje ir todėl žymiai lengvesnis, negu auklėjimas karui. Auklėjimas taikai iš esmės yra moters rengimas individui nuginkluoti, išvystant jaukinančią ir švelninančią moters meilės instinkto galią. Auklėjant išvidinį moters atsparumą, ji yra rengiama karui, arba, tiksliau, kovai, kurią veda kiekviena tauta dėl savo tautinės individualybės. Auklėjant apgalinčiąją meilės jėgą, moteris yra rengiama taikai. Visas moters pašaukimas ir visa josios gyvenimo prasmė glūdi šituose Antigonės žodžiuose: „Aš esu ne nekęsti, bet mylėti". Mylėti, žinoma, ir savo tautą, kurios atsparumo didinimas turi būti visuomet gyvas moters širdies reikalas.

MOTERŲ PEDAGOGIKOS STOKA

Visas dabartinis mūsų ugdymas yra pažymėtas, Bahoffeno žodžiais tariant, soliariniu ženklu. Visa mūsų pedagogika yra sukurta vyrų ir vyrams. Pirmykštis telūrinis, vaisingas, kosminis pobūdis yra iš mūsų ugdymo išnykęs. Mes netekome organiškų ryšių su moterišku būties pradu. Racionalistinis, apskaičiuojąs, teleologinis charakteris yra apvaldęs visą pedagoginį mūsų mokslą. Mergaites mes auklėjame vyriško gyvenimo tikslams. Mes jas individualizuojame, mes jas racionalizuojame, pamiršdami, kad moteriškas pradas iš esmės yra bendruomeninis ir kosminis, kad jis yra intuityvus ir pasąmoninis. Vyriškoji dvasios struktūra skverbiasi į mergaičių pasaulį, naikina moters prigimties ryšį su pirmykščia kosmo pilnatve, su tąja medžiaga, iš kurios kyla visa, kas yra gyva ir organiška, ir todėl mes šiandien išsiauklėjome labai daug heterų, labai daug amazonių, bet labai maža moterų giliausia to žodžio prasme. Mūsų auklėjimo patyrusios mergaitės yra arba, kaip anglai sako, „girls", arba moteriškos vitaline savo prigimties sritimi, vadinasi, ieško fizinės globos, fizinės paramos ir net fizinės prievartos. Dvasinis moteriškumas ir dvasinis motiniškumas mums yra

Pastaba. Lietuvių Katalikų Universitetui remti draugijos surengtame paskaitų cikle dr. Norušytė skaitė paskaitą apie mergaičių auklėjimo ir lavinimo problemas (1935 m. gruodžio 4 d.). Prie tos paskaitos aš padariau keletą papildomų pastabų. Tačiau tos pastabos moteriškųjų klausytojų nebuvo suprastos ir, kiek teko patirti, dabar yra klaidingai aiškinamos. Jas todėl surašiau ir čia skelbiu viešai visiems, kurie šia problema yra susidomėję.

kuo mažiausiai suprantamas. Mes neturime moterų pedagogikos: *moterų sukurtos ir moterims skiriamos.*

Moterų pedagogikos stoka turi trejetą pagrindinių priežasčių: 1) *etnologinę*, 2) *socialinę* ir 3) *metafizinę*. Moters vadovavimas kultūrai Europos gyvenime jau seniai yra pasibaigęs. Matriarchalinė kultūra šiandien yra tik etnologijos dalykas. Pirmykštis žmogaus ryšys su žeme, vadinasi, su visa tuo, kas yra turininga, kas yra intuityvu, kas yra kosmiška ir bendruomeniška, jau yra išnykęs. Jau nuo neatmenamų laikų Europa gyvena vyriškosios dvasios gyvenimą, kuriame viešpatauja intelektas, forma ir individas. *Vyriškoji kultūra yra racionalinė, forminė ir individualinė kultūra.* Europos kultūra yra androcentrinė. Gynocentrinis charakteris kartkartėmis dar bando prasiveržti ir viešpatauti. Tačiau jo įsigalėjimas paprastai esti neilgas. Platonizmas, kuris yra amžinas dvasios protestas prieš vienašališką vyrišką būties suvokimą, pralaimėjo savo kovą su aristotelizmu, kuris yra specifiškai vyriška pasaulėžiūra, dar XIII amžiuje. Ptolemajo pasaulėvaizdį, kuris simboliniu būdu slėpė savyje matriarchalinės-telūrinės kultūros atsiminimą, sugriovė Kopernikas. Koperniko sistema, kurioje saulė yra centras, yra vyriško laimėjimo simbolis. Romantika buvo protestas prieš vyrišką formos ir individo viešpatavimą. Ji iškėlė ir pabrėžė medžiagos ir visumos (*Ganzheit*) reikšmę. Tačiau šita romantikos koncepcija greitai buvo užgniaužta vyriško absoliutizmo. O šiandien romantika daugeliui yra nesubrendimo sinonimas. Europa pamažu pasidarė visiškai vyriška.

Suprantama, kad tokioje kultūroje, kur vyrauja vyriška dvasia, vyriška forma ir vyriškas intelektas, negalėjo atsirasti *moterų* pedagogika. Ugdymas, gal daugiau negu kas kita, yra suaugęs su bendra kultūros kryptimi. Kultūra duoda ugdymui priemonių, ji sukuria ugdomųjų gėrybių, iš jos išauga ugdymo idealai. Jeigu tad šita kultūra yra specifiškai vyriška, negalima tikėtis nė kitokio ugdymo. Vyriška kultūra ugdo vyriškomis priemonėmis, vyriškomis gėrybėmis ir realizuoja vyriškus idealus. Ar toks androcentrinis ugdymas liečia berniukus ar mergaites – tokiai kultūrai yra visiškai nesvarbu. Štai

kodėl mes matome šiandien visose mūsų mokyklose, mūsų gimnazijose ir universitetuose vyrus šalia mergaičių, kurie visi mokosi tų pačių dalykų tomis pačiomis priemonėmis ir tais pačiais metodais. Tai yra konkreti vyrų pedagogika, ir tai yra *abstrakti* mergaičių pedagogika, nes moteriško principo atžvilgiu, šita pedagogika yra taikoma mergaitei tik kaip žmogui, vadinasi, mergaitei *in abstracto*. Konkrečios mergaičių pedagogikos šiandien mes neturime.

Tačiau dėl šitokios pedagogikos nebuvimo yra kaltas ir tas socialinis moterų sąjūdis, kuris dabar yra vadinamas *emancipacija*. Aš drįstu tvirtinti, kad *emancipacija, kaip ji šiandien yra suprantama, yra naikinimas paskutinių moteriškosios kultūros žymių*. Tai galutinis griovimas kosminės moters prigimties, šitos prigimties racionalizavimas ir individualizmas. Moteris slaptose savo gelmėse dar visados saugojo tam tikrą dalį intuityvumo, bendrumo, tam tikrą ryšį su giliausiomis kosmo paslaptimis, su prasidėjimo ir mirties misterija. Ji spontaniškai gynėsi, kad pasaulis nenugalėtų namų. Tuo tarpu dabartinė emancipacija – pačių moterų padaras – kaip tik stengiasi sugriauti tuos menkus telūrinės kultūros likučius. Emancipacija atidaro plačiai namų duris pasauliui. Tačiau šitas pasaulis yra vyriškas pasaulis, formos ir intelekto pasaulis. Jis, braudamasis į moters gyvenimą ir į moters prigimtį, kaip tik ir vykdo paskutinį savo laimėjimą: *jis apvaldo moterį iš vidaus*. Vyriškosios dvasios struktūra čia esti perkeliama į moters dvasią: moteris esti verčiama pasidaryti intelektualistė, racionalistė, individualistė, nes jei ji nori imtis pasaulio profesijų ir lenktyniuoti su vyrais pasaulio gyvenime, vienų vyrų sukurtame, ji turi įsigyti vyriškų ypatybių. Emancipacija todėl visai nesąmoningai padeda androcentrinei kultūrai nugalėti moterį jos pačios prigimties viduje. Emancipuota moteris nebeturi to instinktyvaus pasipriešinimo pasaulio atakoms, nes ji pati jau yra išvesta iš namų. Namų kultūra jai jau yra pakeista pasaulio kultūra. Emancipuota moteris yra amazonė. Amazonė yra ne ta, kuri nori jodinėti ir šaudyti, bet ta, kuri nori *vyriškai* jodinėti, *vyriškai* šaudyti, *vyriškai* studijuoti ir *vyriškai* dirbti. Kaip kiekviena būtis turi du

principu: vyrišką ir moterišką, taip ir kiekvienas veikimas turi du būdu: vyrišką ir moterišką. Emancipuota moteris renkasi vyrišką veikimo būdą, pati pasilikdama visuomet moteriška savo būtyje. Čia todėl įvyksta gili tragedija tarp slapčiausio moters pasiilgimo, susikaupimo, tylos, misterijų ir tarp racionalizuoto išviršinio josios veikimo. Šitą konfliktą jaučia kiekviena moteris, kada tik prabunda moteriškosios josios gelmės, kuriose glūdi amžinas telūrinės kultūros pasiilgimas, pasiilgimas organiško ryšio su motina – žeme, kaip su šaltiniu kiekvienos gyvybės ir kiekvienos dvasios. Vyriškas veikimas nuplėšia nuo gamtos paslapčių jos uždangą ir viską apšviečia saulės šviesa. Moteriškas veikimas dirba nakties prieblandoje, kur vyrauja ne tiesioginis stebėjimas, bet intuicija ir nujautimas. Tačiau naktis, kaip labai prasmingai pastebi Berdiajevas, prieina arčiau būties gelmių. „Naktis turi daugiau familiarumo su pradžios misterija, negu diena" (*Un nouveau Moyen Age*, Paris, 1930, p. 92). Štai kodėl moteriškas veikimas gali pasiekti didesnes būties gelmes, gali labiau suprasti daiktus ir asmenis, negu vyriškas. Tuo tarpu emancipuota moteris, pasirinkusi vyriško veikimo būdą, tuo pačiu atsižada stipriausio savo prigimties raiščio. Pasaulio kosminis pobūdis, pasaulio pradžios misterijos jai darosi užvertos. Tokia moteris darosi ne androgynė Platono ir Böhme's prasme, bet amazonė graikų mito prasme.

Tokia moteris nesugeba sukurti nė moteriškos pedagogikos. Ugdymas yra gyvenimiškas veikimas iš esmės. Tuo tarpu kiekvienas gyvenimiškas dalykas yra antinominis, vadinasi, jis visados konkrečiai reiškiasi priešginybėmis. Ir šitų priešginybių suderinime, jų įtampos išsprendime turi dalyvauti abu žmogaus prigimties pradai: vyriškasis ir moteriškasis. Tačiau, kai emancipuota moteris išeina iš namų į pasaulį, ji tuo pačiu pereina į vyriškas ugdymo antinomijas ir netenka jėgos vyro dvasią ugdyme atsverti savo meile ir pasiaukojimu. Iš emancipacijos sąjūdžio, nors jis lietė ir pedagoginę sritį, nekilo nė vienos pedagoginės teorijos, kuri būtų buvusi pritaikyta moters prigimčiai. Dauguma moterų didžiuojasi Elena Key. Tuo tarpu šita pedagogė yra ne-

moteriška ligi pat savo gelmių. Ji yra moteriška vitaline savo puse, bet dvasinio moteriškumo josios teorijose negalima rasti nė trupučio. Daugeliui moterų tikras pasididžiavimas yra Montessori. Tuo tarpu Montessori sistema kaip tik yra vyriško intelekto, vyriškos tvarkos, vyriškos teleologijos pavyzdys. Jau Fröbelis šiuo atžvilgiu buvo daug moteriškesnis negu Montessori, nes Fröbelis buvo vaikiškos natūros, vadinasi, toks žmogus, kuriame vyrauja ne intelektas bei tikslingumas, bet fantazija, intuicija ir visumos pajautimas. Mūsų amžiaus aktyvus moterų dalyvavimas pedagoginiame sąjūdyje dar nesukūrė moteriškos pedagogikos, nes šitas dalyvavimas buvo apspręstas klaidingų emancipacijos siekimų.

Tačiau giliausia moters pedagogikos buvimo priežastis yra *metafizinė*. Pedagogika yra visados atsirėmusi į metafiziką. Tai yra pagrindinis dėsnis. *Nemetafizinė pedagogika yra nesusipratimas.* Jeigu tad mes norime turėti moters pedagogiką, mums visų pirma reikia turėti moters metafiziką. Tačiau ar šiandien galime kalbėti apie moters metafiziką ir apie filosofinę moters antropologiją? Mes turime daugybę moters psichologijų, bet mes neturime nė vienos moters antropologijos. Moters psichologija tyrinėja tik pačią moters prigimties periferiją, tik patį paviršių. Moters prigimties gelmės, pats gilusis moteriškumo pradas psichologijai yra neprieinamas. Be to, moters psichologija šiandien yra laikoma lyginamosios psichologijos dalimi, vadinasi, tik viena sritimi tų psichinių apraiškų, kurios skiriasi nuo vyriškosios psichologijos. Tuo tarpu psichinis moters gyvenimas yra ne tik skirtingas nuo vyriškosios psichikos savo apraiškomis, bet ir šitų apraiškų pagrindu. Moters yra moteriška ne tik psichė, bet ir dvasia. Tai dvasia daro, kad moteris yra moteris ir savo mąstyme, ir savo noruose, ir savo kūryboje, ir net savo kūne. Moters kūno savotiška struktūra yra ne fiziologiniams reikalams, bet giliausia savo esme ji yra išraiška moters dvasios savotiškumo. Kiekvienas moters vitalinio moteriškumo išvedimas iš fiziologijos yra aristoteliška pažiūra į moterį: *mas occasionatus. Siela yra vyriška arba moteriška,* ir siela padaro, kad ir kūnas, ir visa prigimtis yra vyriška arba moteriška.

Tuo tarpu visi šitie klausimai dabartinėje psichologijoje yra nė neliečiami. Moters metafizikos mes neturime. Mes neturime moters prigimties tyrinėjimų, pagal giliausias priežastis. Mes nežinome, kas yra moteris pačiose savo gelmėse. Todėl mes nežinome nė kam šitą moterį mes turime auklėti. Ugdymo tikslo problema visuomet yra vėlesnė už žmogaus prigimties problemą. Pirma, negu žinosime, kam žmogus turi būti auklėjamas, mes turim žinoti, *kas jis yra*, nes kas yra žmogus pats savyje, tam jis gyvena ir tam jis turi būti auklėjamas. *Žmogaus metafizika yra kiekvienos pedagoginės teorijos ir praktikos prielaida.* Todėl ir mūsų laikai, nesukūrę moters metafizikos, nesugeba sukurti nė moters pedagogikos. Kelias į moterų, *kaip moterų* ugdymą, eina tik per filosofinį moters pažinimą. Tuo tarpu visa mūsų amžiaus antropologija, kaip ir visas gyvenimas yra iš esmės androcentrinė. Krikščionybėje ligi pat paskutinių laikų vyravo tomistinė antropologija, kuri moters prigimties nesuprato ir negalėjo suprasti, nes šv. Tomo pažiūros į visą būtį yra specifiškai vyriškos. Tik tada, kai mes nusikratysime vyriškomis pažiūromis į lyčių principą, kai mes šito principo šaknų ieškosime ne kūne, bet amžinoje žmogaus idėjoje ir net pačiame Dievuje, tik tada bus padėti pamatai moters metafizikai ir tuo pačiu moters pedagogikai. Šiuo tarpu mes galime spręsti tik atskirus klausimus. Moterų pedagogikos sistemos kūnas dar reikalauja ilgų paruošiamųjų darbų. Visų pirma tie darbai turi būti atlikti filosofų, o tik paskui turi ateiti pedagogai, teoretikai ir praktikai. Mergaičių psichikos tyrinėjimas eksperimentiniu būdu yra geras ir pageidautinas. Tačiau jis *pats vienas* moterų pedagogikos nesukurs. Moterų pedagogika turi išaugti iš visos moters, *kaip moters*, tyrinėjimo.

CIVILINĖ MOTERYSTĖ IR BAŽNYČIOS DOKTRINA

Įžanga

Klausimo aštrumas ir painumas

Naujųjų valstybių praktika reguliuoti civiliniais įstatymais moterystės sudarymą ir tolimesnį susituokusiųjų gyvenimą yra sukėlusi nemažą konfliktą tarp Bažnyčios ir atskirų vyriausybių. Bažnyčia be paliovos teigia, kad *pakrikštytųjų moterystę tvarkyti esąs tik josios reikalas* ir kad valstybė jurisdikcijos šioje srityje neturinti. Valstybė čia galinti tvarkyti tiktai *grynai civilines* pasėkas, kaip turtą, titulus, paveldėjimą ir kitus su moterystės turiniu nesurištus dalykus. Bet kadangi šitie dalykai tvarkyti tenka tik tada, kai moterystė *jau* sudaryta, iš kitos pusės, kadangi naujaisiais laikais atsiranda vis daugiau žmonių, kurie moterystės *kaip sakramento* nepripažįsta, savaime buvo reikalo išleisti tam tikrų įstatymų, kurie vienaip ar kitaip normuotų anų žmonių matrimonialinį gyvenimą ir iš jo kylančias civilines pasėkas. Šiandien todėl daugumoje valstybių veikia vadinamieji civilinės moterystės ar (plačiau paėmus) civilinės metrikacijos įstatymai.

Šitie tad įstatymai ir tapo mūsų krašte įvairių kalbų ir ginčų objektu. Ar mums tokio įstatymo reikia ir ar jis neprieštarauja *iš esmės* Katalikų bažnyčios doktrinai – štai tie du klausimai, aplinkui kuriuos sukasi mūsų dėmesys. Katalikai

Pastaba. Šitas straipsnis yra rašytas prieš porą metų. Todėl jis liečia tik pačius bendruosius dalykus. Autorius jį leidžia spausdinti tikėdamas, kad ir tokia forma jis gal bent kiek padės šią painią problemą nušviesti. – *A. Mc.*

apie tokio įstatymo reikalingumą kalba nedaug, nes jis jiems neaktualus. Katalikams svarbesnis yra antrasis dalykas: *ar civilinės moterystės įstatymas ir pasisakymas už tokį įstatymą neprieštarauja Katalikų bažnyčios doktrinai.*

Civilinės moterystės klausimas yra *labai* painus. Kalbant apie jo prieštaravimą katalikų doktrinai, visados reikia žiūrėti konkretaus fakto: *kam* toks įstatymas yra taikomas, *ką* jis liečia, *koks* yra jo turinys, *koks* yra jo santykis su religine moteryste, *kokią* jis numato moterystei sudaryti ar išardyti procedūrą ir t. t. Pasisakyti *apskritai ir iš principo* prieš civilinę moterystę, nedarant *jokio* skirtumo, būtų neracionalu, nes, pavyzdžiui, niekas iš katalikų net nė neabejoja, kad valstybė turi teisę leisti civilinės moterystės įstatymus *nekrikštytiems* žmonėms. Vadinasi, civilinė moterystė yra visiškai teisėta ir tikra žydų, mahometonų, budistų ir visų tų, kurie yra nepakrikštyti, nes čia Bažnyčia jokios jurisdikcijos neturi. Šitų žmonių moterystę tvarkyti Bažnyčia niekados nesisavino ir nesisavina. Valstybė čia yra visiškai kompetentinga, jeigu ji tiktai paiso žmogiškosios prigimties ir sveiko proto reikalavimų. Taigi jau tik dėl šito fakto negalima *iš viso* neigti civilinės moterystės. Nekrikštytiems žmonėms ji yra visiškai natūrali.

Kalbant apie civilinės moterystės įstatymų prieštaravimą katalikų doktrinai, reikia daryti skirtumą tarp moterystės civilinės *formos* ir profaninio josios *turinio*. Bažnyčia visados teigia, kad pakrikštytųjų moterystė yra sakramentas, vadinasi, kad josios *turinys* yra religinis arba sakralinis. *Kiekvienas pakrikštytųjų moterystės turinio suprofanavimas jau tuo pačiu yra pačios moterystės akto panaikinimas.* Štai kodėl popiežius Pijus IX yra pasmerkęs teigimą, kad krikščionys gali susituokti tiktai grynai civiliškai ir kad netiesa, jog krikščionių moterystė esanti visados sakramentas. Absoliutinis krikštytųjų moterystės sakramentiškumas yra *dogmatinis* dalykas ir nė vienas katalikas šitos tiesos neneigia.

1. *Bažnyčia civilinės moterystės fakto akivaizdoje*

Būna nemaža atsitikimų, kai ginčijamus doktrininius klausimus išsprendžia pati praktika. Katalikai pripažįsta, kad Bažnyčia tikėjimo ir doros dalykuose yra neklaidinga. Jeigu tad Bažnyčia praktiškai kurį nors dalyką leidžia arba net įsako, vadinasi, jis ir doktrinos atžvilgiu negali būti *iš esmės* priešingas. Jis gali būti nepageidaujamas kitais atžvilgiais, bet jeigu sykį jis yra leidžiamas arba toleruojamas, su katalikų doktrina jis susikirsti pats *savaime* negali. Bažnyčia doktrinai priešingų dalykų niekados netoleruoja, tikintiesiems jų vykdyti neleidžia, o dar labiau neįsako. Daugelyje valstybių įstatymai leidžia daryti abortus. Bažnyčia niekados su šitais įstatymais nesutiko ir katalikams jokiu atveju įstatymu pasinaudoti neleido. Arba rasizmo įtakoje gali kai kurios valstybės įsakyti žudyti ligonius ir paliegusius. Aišku, kad Bažnyčia niekados tokio įstatymo netoleruos ir dėl jokių motyvų katalikams žudyti nekaltų žmonių neleis, nes tai prieštarauja josios doktrinai. Ar taip yra ir su civilinės moterystės įstatymais? Kokias išvadas galima padaryti iš Bažnyčios elgesio civilinių moterysčių *fakto* atžvilgiu?

Bažnyčia į civilines jungtuves visados žiūri kaip į grynai civilinį aktą. Šita prasme katalikams atlikti *civilinį aktą* yra leidžiama. Jeigu civiliniu atžvilgiu yra daromas skirtumas tarp religinių ir civilinių moterysčių, Bažnyčia nedraudžia tikintiesiems prieš religines jungtuves ar po jų pakartoti savo vedybas civilinėje įstaigoje, jeigu tikintieji šitą pakartojimą laiko *tiktai grynai civiliniu dalyku*. „Tikintieji – sako kardinolas P. Gasparri, – yra leidžiami civiliškai tuoktis, jeigu jie atlieka tik grynai civilinę ceremoniją, kuria, pagal įstatymo reikalavimą, religinė moterystė (sudaryta arba netrukus sudarytina) civilinei įstaigai deklaruojama civilinėms pasėkoms įgyti"[1]. Gasparri pastebi, kad patartina (*consultius est*) pirmiau susituokti religiškai, o tik paskui atlikti civilinį aktą, bet esant

[1] Tractatus canonicus de matrimonio II, Vatikanas, 1932, p. 314.

rimtam reikalui, arba įstatymui reikalaujant, galima šitą tvarką ir sukeisti[2]. Neleidžiama civilinio akto atlikti tik tada, kai šito akto ceremonijos slepia savyje nekatalikiškų elementų arba šiaip kokiu nors būdu yra nepadorios.

Kur civilinė moterystė yra visiems privalomas ir kur civilinės pasėkos yra pripažįstamos tik civiliškai susituokusiems, ten Bažnyčia tikintiesiems net sakyte įsako civilinį aktą atlikti. Šiuo atžvilgiu civilinė moterystė yra ne tik leidžiama, bet net privaloma, žinoma, netiesioginiu būdu ir atsitiktinai (*indirecte et per accidens*). Gasparri šliejasi prie d'Annibale's nuomonės, kad tikintieji net nuodėmės sankcija turi privalomą civilinės moterystės aktą atlikti. „D'Annibale ne be pagrindo mano, – sako Gasparri, – kad sunkiai nusideda tie, kurie civilines apeigas praleidžia, nes, iš vienos pusės, jos yra leidžiamos, o iš kitos, dėl jų praleidimo kyla didelių pavojų ir nuostolių"[3]. Gasparri duoda šiuo atžvilgiu ir klebonams nurodymų. „Klebonas turi rūpintis, kad jaunavedžiai civilines ceremonijas atliktų kaip galima greičiau, jeigu jie religiškai jau susituokė"[4]. Tas pats Gasparri pastebi, kad Italijoje pati S. Congregatio de Sacramentis įvedė praktiką neleisti religiškai vestis tiems, kurie negali vestis civiliškai[5].

Katalikiškuose kraštuose, kur yra civilinė moterystė, dažnai pasitaiko, kad šitos moterystės sudarymo viešais liudytojais yra valdininkai katalikai. Ir Bažnyčia, apskritai imant, šito darbo katalikams nedraudžia. „Kaip tikintiesiems leidžiama atlikti civilinę moterystę (*civile matrimonium inire*), taip civilinis valdininkas gali josios sudarymui asistuoti ir padėti, jei tik ir jis nori atlikti tiktai gryną civilinę ceremoniją, kuria jis priima jau sudarytos arba netrukus sudarytinos moterystės pareiškimą ir nieko nesako prieš moterystės šventumą ir prieš reikalą moterystę sudaryti bažnyčioje"[6]. Tokiais

[2] Ten pat, p. 316.
[3] Ten pat, p. 315.
[4] Ten pat.
[5] Ten pat.
[6] Ten pat, p. 316.

civiliniais valdininkais moterystės sudaryme gali būti ne tik pasaulininkai, bet ir kunigai, gavę savo vyresnybės sutikimą. Gasparri teigia, kad „kai kuriose vietose iš tikro klebonas yra civilinis valdininkas"[7]. Jeigu mūsų krašte būtų civilinės moterystės įstatymas, tai, pavyzdžiui, Jonavos miesto burmistras, kuris yra sykių ir Jonavos parapijos klebonas, gavęs vyskupo leidimą, galėtų visai ramiai teikti civilinės moterystės aktus. Katalikas valdininkas gali asistuoti civilinei moterystei net ir tada, kai žino, kad jaunavedžiai religiškai nesusituoks arba dėl savo užsispyrimo arba dėl esamos kanoniškos kliūties. Šitas klausimas kai kurių teologų yra ginčijamas, bet Gasparri ir Santi, kuris pats ilgus metus buvo Šv. Penitenciarijos pirmininkas ir su šiais reikalais praktiškai yra susidūręs, į klausimą atsako *teigiamai*.

Kalbant apie pačius įstatymų *leidėjus*, reikia pastebėti, kad čia Bažnyčia taip pat kai kuriais atvejais jų nesmerkia. Civilinė moterystė yra skirstoma trimis rūšimis: 1) *privaloma*, kada visi valstybės piliečiai, jeigu jie nori naudotis civilinėmis teisėmis, turi būti civiliškai susituokę; 2) *fakultatyvinė*, kada valstybė šalia religinės moterystės įstatymo keliu įsteigia civilinę moterystę ir laisvai leidžia savo piliečiams pasirinkti vieną arba antrą; 3) *pagalbinė*, kada civilinė moterystė yra skiriama tiems, kurie yra šalia bet kokios religinės bendruomenės arba kurie religiškai dėl tam tikrų priežasčių susituokti negali[8]. Šitoji pagalbinė civilinė moterystė, ypač pirmoji josios forma, kuri yra skiriama nekonfesiniams žmonėms, Bažnyčios yra lengvai toleruojama. „Šitoji paskutinė civilinės moterystės forma (pagalbinė reliatyvi) Bažnyčios yra lengviau toleruojama arba nepastebima, jei civilinė valdžia dėl įvairių krikščioniškų sektų, kurios de facto Bažnyčios autoriteto nepripažįsta, norėdama palaikyti viešąją tvarką, išleidžia savo srityje tam tikrų grynai teikiančių galimybės (*mere permissivae*) įstatymų moterystės atžvilgiu"[9].

[7] Ten pat.
[8] Plg. ten pat, p. 681–682.
[9] Ten pat, p. 687.

Štai koks yra Bažnyčios praktiškas elgesys civilinės moterystės *fakto* atžvilgiu. Bažnyčia katalikams leidžia ir net įsako atlikti civilinį aktą tam, kad jie galėtų naudotis civilinėmis teisėmis. Bažnyčia leidžia katalikams valdininkams ir net kunigams asistuoti civilinei moterystei sudaryti. Bažnyčia toleruoja pagalbinę civilinę moterystę, skiriamą nekonfesiniams žmonėms. Bet ar galima įsakyti, leisti ir toleruoti tokį dalyką, kuris yra priešingas katalikų doktrinai? Be abejo, ne! Jeigu tad Bažnyčia šitaip elgiasi, vadinasi, civilinėje moterystėje esama tokių dalykų, kurie katalikų doktrinai neprieštarauja. Šitie dalykai kaip tik ir yra *pati civilinė moterystės forma.* Bažnyčiai yra svarbu, kad civilinė moterystė nepanaikintų sakralinio-sakramentinio moterystės turinio. Kur todėl šitas turinys yra naikinamas, ten Bažnyčia jokio leidimo ar įsakymo neduoda ir jokios tolerancijos neparodo. Ji todėl griežčių griežčiausiai draudžia katalikams žiūrėti į civilinę moterystę kaip į *tikrą* moterystės sudarymą, iš kurio kiltų ir moterystės turinys. Bet ji nedraudžia sakramentiniam turiniui dar pridėti *vieną civilinę formą.* Ji taip pat neskelbia, kad moterystės, civiliškai sudarytos yra netikros tų, kurie kanoniškai moterystės sudarymo formai yra nepalenkti (apie juos kiek vėliau). Pati civilinė moterystės forma neprieštarauja katalikų doktrinai, todėl ji Bažnyčios yra leidžiama, o kai kada net įsakoma. Tai, kas prieštarauja, yra sakramentinio-sakralinio moterystės turinio išskyrimas. Šitas išskyrimas gali eiti arba iš paties įstatymo arba iš jaunavedžių valios. Apie jaunavedžius čia sunku ką nors pasakyti, nes *de internis Ecclesia non iudicat.* Tai jau yra kiekvieno žmogaus įsitikinimo ir sąžinės dalykas. Mums beliks pakalbėti tik apie įstatymą.

2. Civilinės moterystės tikrumas Bažnyčios atžvilgiu

Civilinė moterystė dažnai ir mūsų spaudoje yra vadinama viešu konkubinatu. Posakis per bendras ir įžeidžiąs, kurio Leonas XIII ir Benediktas XIV patarė nevartoti. Per ben-

dras dėl to, kad, kaip netrukus matysime, *ne kiekviena* civilinė moterystė jau tuo pačiu yra netikra. Įžeidžiąs dėl to, kad civiliškai susituokusieji, kad ir sakramentiškai netikra moteryste, *psichologiškai* ir *subjektyviai morališkai* yra visiškai skirtingai nusiteikę, negu tie, kurie susieina tik tam tikrą laiką ir tik dėl nelabai aukštų motyvų. Su šituo moraliniu civilinės moterystės kvalifikavimu ir kyla klausimas, kokios civilinės moterystės, Bažnyčios akimis žiūrint, yra tikros, vadinasi, ir moraliai reikšmingos, ir kokios netikros.

Visų pirma: *civilinės moterystės yra tikros ir leidžiamos visų nekrikštytųjų*. Šitie žmonės gali nepriklausyti jokiai konfesijai, gali susijungti grynai civiliškai, ir jų moterystė bus tvarkoje visais atžvilgiais. Niekas iš katalikų, kaip minėjome, šitos pažiūros neneigia.

Civilinė moterystė yra tikra, nors ir draudžiama, tų, kurie nėra palenkti bažnytinei katalikiškajai moterystės sudarymo formai. Kanonų teisės kodeksas tokių žmonių randa dvejetą rūšių. „Nekatalikai, – sako kodeksas, – krikštyti ar nekrikštyti, jei tarp savęs tuokiasi, niekur nėra įpareigojami laikytis moterystės katalikiškosios formos; taip pat nekatalikų vaikai, kad ir krikštyti Katalikų bažnyčioje, kurie iš pat mažens buvo išauklėti erezijoje, schizmoje, stabmeldybėje arba be jokios religijos, jei jie tuokiasi su nekatalikiška puse" (*Can. 1099 § 2*). Šitų žmonių civilinė moterystė yra *tikra*. „Kurie bažnytinei moterystės sudarymo formai nėra palenkti, – sako Wernz-Vidal, – atlikdami civilinės moterystės apeigas *tikrai*, nors ir *draudžiamai*, sueina moterystėn, jei tik turi intenciją iš tikro susituokti ir jei nėra kokios nors kanoniškos kliūties"[10]. Taip yra dėl to, kad šitų žmonių moterystėje kaip tik nėra išskiriamas religinis turinys. Tikras noras sudaryti moterystę ir viešas šio noro pareiškimas tuo pačiu moterystę padaro *tikrą*, jei sudarymo formos nėra nustatytos. Tai pripažįsta ir prof. Malakauskis. Kalbėdamas apie civilinės moterystės netikrumą, jis pastebi, kad „išimami tie, kurie nėra pasyvūs Katalikų bažnyčios jungtuvių formos subjektai – civiliška jų mo-

[10] Ten pat, p. 688.

terystė yra tikra"[11]. Prof. Malakauskis labai teisingai pastebi, kad „tai ne dėl to, kad laikomasi civilinių formalumų, tai dėl to, kad, laikantis anų formalumų, tikrai yra pareiškiamas moterystės sutikimas"[12]. Faktiškai net ir šitiems žmonėms Bažnyčia neleidžia tuoktis civiliškai (*illicitum*), nes čia esama pavojaus, kad noras tikrai sudaryti moterystę gali būti falsifikuotas, ypač tada, kai įstatymas numato divorsus. Tuomet moterystės religinis turinys būtų pašalintas ir tuo pačiu moterystė būtų netikra. Bet tai yra *tik pavojus, o ne principinis doktrininis prieštaravimas*. Minėtų žmonių civilinė moterystė negalima kvalifikuoti viešu konkubinatu ir negalima teigti, kad šituos žmones liečiąs įstatymas arba pasisakymas *už* tokį įstatymą prieštarautų katalikų doktrinai.

Kanonų teisės kodeksas, kalbėdamas apie tuos, kurie yra nepalenkti katalikiškajai moterystės sudarymo formai, mini nekatalikus ir jų vaikus (*acatholici et ab ipsis nati*). Terminas „nekatalikai" kanonų teisės yra suprantamas nevisai aiškiai. Nėra abejonės, kad į šitą kategoriją įeina įvairių nekatalikiškų konfesijų nariai: protestantai, pravoslavai, baptistai, metodistai ir t. t. Bet ar šitai kategorijai galima priskirti, pavyzdžiui, vadinamieji *laisvamaniai*? Klausimas kiek painesnis, nors ir labai praktiškas. Kodeksas sako, kad katalikiškajai moterystės formai yra palenkti „visi Katalikų bažnyčios krikštyti ir atsivertę iš erezijos ar schizmos, nors paskui jie nuo Bažnyčios ir nutoltų, jeigu tarp savęs tuokiasi" (*Can. 1099 § 1*). Atrodytų, kad šiam reikalavimui turi paklusti ir vadinamieji laisvamaniai. Bet, iš kitos pusės, kodeksas, kaip minėjome, išskiria nekatalikų *vaikus*, net ir Katalikų bažnyčioje krikštytus, jeigu jie išaugo *šalia* katalikų religijos. Sutikime, kad dauguma mūsų laisvamanių patys dar yra palenkti kodekso can. 1099 § 1 reikalavimui. Bet jie turi jau vaikų, kurie priklauso savai *organizacijai*, turinčiai savus *nuostatus*, savus *laikraščius*, šaukiančiai savus *kongresus* ir *susirinkimus*. Šitie žmonės jau yra nekatalikai ne tik privatiškai, kaip jų

[11] Moterystės teisės, Kaunas, 1932, p. 490.
[12] Ten pat.

tėvai buvo, bet savo atsiskyrimą nuo Katalikų bažnyčios jie jau yra pareiškę *viešai net tam tikrais juridiniais aktais*, kaip laisvamanių draugijos steigimas. Šiuo atžvilgiu sunku rasti esminį skirtumą tarp laisvamanių sektos ir kurios kitos, pavyzdžiui, marijavitų, kuri taip pat gyvena dar tik antrą generaciją. Tuo tarpu kanonistai turbūt sutinka, kad marijavitai yra išskirti iš katalikų kategorijos. Tokiu pat pagrindu būtų galima teigti, kad *dabartinė naujoji laisvamanių karta yra nepalenkta katalikų moterystės formai ir kad jų civilinė moterystė, nors yra ir neleidžiama, bet sykį sudaryta bus tikra.* Nemanau, kad šitokia kodekso termino „nekatalikai" interpretacija jau būtų be priekaištų. Bet, nesant Bažnyčios normų, *kada* ir *kokiais* atvejais žmogus pasidaro nebe katalikas kanoniška prasme, mažų mažiausiai klausimas lieka neišrištas. Tuo tarpu *in dubiis libertas*. Vadinasi, pasisakymas už civilinę moterystę laisvamaniams nėra jau toks prieštaravimas katalikų *doktrinai*, kaip iš sykio atrodo. Jis gali būti prieštaravimas įprastai Bažnyčios *tvarkai*, jeigu ji laisvamanius ir jų vaikus dar laiko katalikais. Bet iš vienos pusės, ji jų gali ir nebelaikyti, kaip nebelaiko visų kitų sektų. Iš kitos, šitas laikymas yra *ne doktrinos*, bet *tik drausmės* klausimas. Galop net sunku būtų įrodyti, kad Bažnyčia laisvamanių vaikų nelaikytų *acatholici*, jeigu jiems tinka can. 1099 § 2 elementai, vadinasi, jeigu šitie vaikai yra išauginti erezijoje, schizmoje arba visiškame netikėjime. Kuo tokie vaikai skiriasi nuo protestantų, marijavitų arba stabmeldžių vaikų ir kodėl jie turėtų būti blogesnėje padėtyje, negu griežtai organizuotų sektų narių vaikai? Atrodo, kad klausimas, kokiai kategorijai priskirti *antrąją* laisvamanių generaciją, turėtų būti išspręstas can. 1099 § 2 prasme. Jų civilinė moterystė, net ir Bažnyčios akimis žiūrint, turėtų būti tikra (*validum*).

Katalikams, kuriems yra taikomas can. 1099 § 1, civilinė moterystė yra ir neleidžiama, ir netikra. Apie tai daug kalbėti nereikia. Katalikų doktrinos atžvilgiu šitas klausimas aiškus.

Taigi civilinė moterystė yra *tikra ir leidžiama* visiems nekrikštytiems, *tikra, bet draudžiama* nekatalikams ir jų vaikams (resp. laisvamanių vaikams), *netikra ir draudžiama katalikams.*

Pereinantiems prie civilinės moterystės įstatymo principų, kurie jo nesukirsdintų su Katalikų bažnyčios doktrina, šitos skirtybės turės didelės reikšmės.

3. *Civilinės moterystės įstatymas katalikų doktrinos atžvilgiu*

Visa, kas ligi šiol pasakyta, tik patvirtina dar įžangoje minėtą teigimą, kad *vertinant civilinės moterystės įstatymus reikia juos vertinti visai konkrečiai,* nes jų prieštaravimas katalikų doktrinai ar neprieštaravimas priklauso nuo jų turinio. Bendro įvertinimo čia negali būti. Todėl kaip tik ir rūpi pasvarstyti, koks civilinės moterystės įstatymas su katalikų doktrina nesusikirstų. Dar sykį pabrėžiame, kad jis gali susikirsti su įprasta Bažnyčios tvarka ar drausme. Bet toks susikirtimas nėra doktrinos dalykas, ir jis gali būti visados nesunkiai likviduojamas.

Du dalyku Bažnyčia ypatingai gina savo moterystės doktrinoje: *sakramentinį moterystės pobūdį* ir *moterystės neišardomumą*. Sakramentinis pobūdis reikalauja, kad civilinė valdžia savo įstatymais nesiektų tvarkyti paties moterystės sakralinio turinio, o pasiliktų tiktai civilinės formos srityje. Neišardomumas reikalauja, kad civiliniai įstatymai šitą moterystės pastovumą pripažintų. Jeigu tad šitie du reikalavimai, kurie jau yra *doktrinos* dalykas, įstatymo yra respektuojami, sunku būtų tvirtinti, kad toks įstatymas prieštarauja katalikų *doktrinai*. Šitų dviejų dalykų respektavimas pašalintų iš civilinės moterystės įstatymų tą antireliginę dvasią, kuria yra persunkti daugelio šalių šios rūšies kodeksai. Kaip tik dėl šitos labai aiškiai jaučiamos dvasios ir kyla iš katalikų pusės *praktinis* pasipriešinimas bet kokiai civilinei moterystei. Psichologiškai tai yra visiškai suprantama, nes patyrimas jau yra parodęs, kad *su civilinių moteryščių įstatymu labai dažnai yra jungiamas viešas arba paslėptas noras brautis į moterystės turinį ir lacistinę moterystės koncepciją pastatyti priešais bažnytinę ir pirmajai suteikti viešosios galios, antrąją paliekant grynai privatiniu*

dalyku. Jeigu šitoji antireliginė ir antibažnytinė dvasia būtų pašalinta, tuomet savaime daugybė priekaištų, daromų civilinei moterystei, atkristų ir principialaus katalikų pasipriešinimo nebūtų.

Pirmas dalykas, kuris priimtiname civilinės moterystės įstatyme turi būti realizuotas yra *moterystės nesuardomumas.* Bažnyčia *doktrinaliai* teigia, kad moterystė yra nesuardoma *iš esmės.* Vis tiek ar ji yra sakramentinė, ar nesakramentinė (nekrikštytųjų) *iš pricipo,* nepaisant kai kurių išimčių, ji yra nesuardoma. Tai jau yra doktrinos dėsnis, kurį neigdamas civilinės moterystės įstatymas iš tikro prieštarauja Katalikų bažnyčios mokslui, ir *tokio* įstatymo katalikai ginti negali. Tuo tarpu šita liga kaip tik serga daugybė civilinės moterystės įstatymų. Ar tik ne Italija pirmutinė yra į savo civilinius įstatymus įvedusi *principinį* moterystės nesuardomumą. Todėl *kiekvienas įstatymas, jeigu jis nori susiderinti su katalikų doktrina, turi divorsų neleisti.* Separacija ir paskelbimas moterystės nebuvimo yra kitas dalykas. Bet suardyti *tikrai* įvykusią moterystę yra neleistina. Čia esama labai svarbių ne tik religinių, bet ir tautinių bei valstybinių motyvų. Mussolini'o šalies pavyzdys čia galėtų būti labai pamokomas ir sektinas. *Moterystės principialaus nesuardomumo deklaravimas įstatymu yra pagrindas, kuriuo yra grindžiama šito įstatymo santaika su katalikų doktrina.*

Antras reikalavimas, taikomas priimtinam civilinės moterystės įstatymui, yra *neliesti katalikų, kuriuos mini can. 1099 § 1.* Civilinė moterystė gali būti remiama tik gerai suprasta ir vykdoma pasaulėžiūrine tolerancija bei sąžinės laisve. Nepriimtinas yra būdas apaštalauti juridinėmis ir administracinėmis priemonėmis. Bet iš kitos pusės, tai tinka ir tiems, kurie civilinių moterysčių įstatymo pageidauja. Jie taip pat negali norėti, kad valstybės juridiniai nuostatai ir administracinis aparatas būtų panaudotas *jų* idėjoms realizuoti atžvilgiu tų, kurie šitų idėjų nelaiko tikromis. *Priverstina civilinė moterystė yra kilusi iš pasaulėžiūrinės netolerancijos ir todėl negali būti nei ginama, nei palaikoma.* Tik tada, kai katalikams yra paliekama visiška laisvė tvarkytis pagal savo principus ir sa-

vo kanonų teisės reikalavimus, tik tada civilinės moterystės įstatymas gali susilaukti katalikų pritarimo.

Trečiasis dalykas, kuris kyla ryšium su priimto civilinės moterystės įstatymo idėja, yra *pripažinimas religinių moterysčių galiojančiomis.* Religinės yra moterystės ne tik katalikų, bet ir visų tų, kurie moterystę laiko šventu dalyku ir kurie josios sudarymą apsupa religinėmis formomis. Tokios moterystės įstatymo turi būti pagerbtos ir pripažįstamos galiojančiomis. Šitas reikalavimas taip pat yra grindžiamas tolerancijos ir sąžinės laisvės principu. Valstybė turi pripažinti tai, kas žmogaus yra laikoma šventu dalyku.

Kai visi šitie trys dalykai: 1) *moterystės principinio nesuardomumo deklaravimas,* 2) *nelietimas katalikų pagal can. 1099 § 1* ir 3) *pripažinimas tikromis religinių moterysčių,* įstatyme būtų *aiškiai* pareikšta, toks civilinės moterystės įstatymas nesipriešintų katalikų doktrinai ir negalėtų būti katalikų neigiamas. Toks įstatymas priklausytų vadinamajai subsidiarinei reliatyviai civilinei moterystei, kurią Bažnyčia toleruoja.

BAŽNYTINĖS IR CIVILINĖS JUNGTUVĖS

Ne per seniai man teko stebėti vieną šeiminę dramą. Modernaus žmogaus akimis žiūrint, čia nebuvo jokios dramos: katalikas vyras gyveno su katalike moterimi susituokę *tik civiliškai*. Argi tokių santuokų nėra šimtų šimtai? Argi ne vienas katalikas pasinaudoja valstybės įstatymais tada, kai Bažnyčia „pastoja" jam kelią į moterystės „laimę"? Mūsų amžius čia nemato nieko ypatingo ir tokias santuokas laiko beveik normaliu dalyku. Vis dėlto anuodu susituokusiuoju ramūs nesijautė. Tiesa, kelią į sakramentinę moterystę juodviem buvo užtvėrusi savotiška kliūtis. Bet jie nenumojo į ją ranka, o stengėsi iš jos išsipainioti ir savo gyvenimą sutvarkyti. Ir juodviem pasisekė. Po kurio laiko vienas iš anų žmonių man rašė: „Žinau, kad jums rūpi mano santykiai su Bažnyčia. Turiu pasakyti, kad jau viskas tvarkoje. X. Y. (vardą praleidžiu. – *A. Mc.*) bažnyčioje priėmiau moterystės sakramentą". Tai buvo maloni žinia. – Tačiau ją sudrumstė tolimesnė laiško tąsa: „Iš kitos pusės, mano išsiaiškinimu, gyvenimas moterystėje *be Bažnyčios* (išskirta mano. – *A. Mc.*) nėra *ėjimas prieš save*, kaip gamtos kūrinio, nes čia nelaužomas gamtos įstatymas. Nelaužomas todėl, kad biologinis procesas pasilieka tas pat, ir tėviškumo bei motiniškumo jausmas yra vienodas bažnytinėje ir nebažnytinėje moterystėje... Tik todėl daugumai žmonių yra reikalinga Bažnyčios nustatyta tvarka, kad žmogus pats dažniausiai linkęs jokios tvarkos nesilaikyti". Kitaip sakant, *bažnytinė moterystė esanti tiktai tvarkos dalykas*. Kas nori būti Bažnyčios nariu, turi laiky-

tis jos drausmės. Todėl laiške toliau ir rašoma: „Aš pasirinkau Bažnyčią, nes noriu jai priklausyti, o jei noriu priklausyti, aišku, turiu ir jos reikalavimus išpildyti".

Šitokia bažnytinės moterystės *kaip drausmės reikalo* samprata šiandien yra beveik visuotinis dalykas. Tačiau jis kaip tik ir rodo išblėsusią krikščioniškosios moterystės sąmonę. Savo metu J. E. vysk. V. Brizgys apgailestavo, kad paruošti jaunimą moterystės gyvenimui „nėra ne tik universitetų, bet nė paprasčiausio trumpo parengimo (*Moterystė*, Kirchheim/Teck, 1948, p. 27). Be abejo, čia Ekscelencija turėjo galvoje ne aną, dabar labai madingą „seksualinį švietimą", bet kaip tik šį krikščioniškojo moterystės pobūdžio kėlimą aikštėn. *Prigimtoji* moterystės pusė šiandien yra ištyrinėta ligi pat smulkmenų. Jos „švietimas" sklinda tūkstančiais knygų ir brošiūrų. Bet krikščionybei viso to nepakanka. Jai reikia *sakramentinio švietimo*. Jai reikia antgamtinės šviesos, kurią jaunimas iš anksto turi jausti ir ruoštis ją gauti jungtuvių metu. *Krikščioniškai ruošti jaunimą moterystėn reiškia įdiegti jam gilų moterystės sakramento pajautimą.*

Visi mes esame daugelį kartų girdėję, kad Kristus pakėlė moterystę į sakramentus. Tačiau ką tai reiškia? Ką reiškia, jeigu kuri nors mūsų būties sritis virsta sakramentu? Ar žmonės nemito duona bei vynu ir Mozės laikais? O tačiau duona ir vynas, virtę Kristaus Kūnu ir Krauju, turi jau visai kitą prasmę, negu tik palaikyti mūsų kūno gyvybę, argi nesiplovė žmonės vandeniu nuo pat pasaulio pradžios? O tačiau Krikšto vanduo reiškia visai ką kita, negu kasdienis apsiplovimas. Argi balzamo aliejus nešvelnina kūno žaizdų visais amžiais? O tačiau paskutinis patepimas gydo žmogų visai kita prasme. Argi žmonės negimdė vaikų nuo pat Adomo ištrėmimo iš rojaus? O tačiau vyro ir moters susijungimas krikščionybėje reiškia visai ką kita, negu tik žmonijos prieauglio didinimą. *Sakramentai nėra gamtinės tvarkos pratęsimas ar jos palaiminimas, bet visai nauja tvarka, naujas gyvenimas, nauja būtis.* Jie į šią naują būtį ir naują tvarką ne nurodo, kaip gryni ženklai ar simboliai (protestantiškasis sakramentų supratimas), bet šią būtį bei tvarką *neša ir įvykdo.* Sakramentai nėra simboliai, bet *tikrovės.*

Todėl ir Moterystės sakramentas nėra vaikų gimdymo pratęsimas į antgamtinę sritį ar šio gimdymo palaiminimas arba pagalba gamtiniam veiksmui; jis nėra *priedas* prie prigimties, bet *visai naujas vyro ir moters santykio pagrindimas.* Jis vaikų gimdymo neišskiria, kaip Švenčiausiasis sakramentas neišskiria mitybos, Krikštas – švaros, Paskutinis patepimas – medicinos. Tačiau *Moterystės sakramentas vaikų gimdymu nė neišsisemia.* Štai kas mūsų laikais vis labiau pradedama pamiršti. Bažnytinės jungtuvės esti išgyvenamos kaip paprasta religinė ceremonija, o ne kaip naujo *gyvenimo* pradžia. Sakramentas šiandien yra atsidūręs pavojuje būti sumoralintas ir sunatūralintas. Ontologinė jo prasmė yra aptemusi. Jis yra virtęs tik psichologine, pedagogine, juridine priemone, kaip jį pergyveno minėtasis laiško autorius ir kaip jį pergyvena tūkstančiai katalikų. Dažnai girdime sakant, kad moterystė yra vyro ir moters sutartis vaikams gimdyti. Tai yra tiesa. Tačiau kalbėti apie moterystę *kaip sutartį* reiškia kalbėti apie ją tokią, kokia ji buvo prieš Kristų, nes juk ir pagonių moterystė yra sutartis. Tuo tarpu krikščioniškojoje moterystėje yra kažkas daugiau, negu tik sutartis. Krikščioniškoji moterystė yra *sakramentas,* kuris ją *esmingai* atskiria nuo pagoniškosios moterystės. Krikščionybėje ne žmonės susijungia patys, bet *Viešpats juos sujungia.* Todėl, kur Dievo sąjungos nėra, ten nė moterystės nėra, vadinasi, ten nė sutarties nėra. Žmonių valia tartis be Dievo sakramentinio veikimo moterystės nesukuria. *Krikščionybėje moterystė arba yra sakramentas, arba jos visiškai nėra.* Didelė tad klaida yra manyti, kad sakramentas yra tik priedas prie gamtinės sutarties, tik šios sutarties papildas, tik jos palaiminimas, kaip yra laiminamas naujai pastatytas namas, kryžius, Velykų stalas ir t. t. Ne, *sakramentas yra krikščioniškosios moterystės esmė.* Jį išskiriant yra išskiriama ir pati moterystė. Todėl civiliškai susituokti krikščioniui *iš esmės* yra negalima. Civilinė moterystė yra *jokia* moterystė, nes joje Viešpats neturi dalios.

Tačiau kas yra šis *sakramentas* vyro ir moters sąjungoje? – Visas Viešpaties paveikslas. Nėra jo būtyje nė vienos srities, kuri Dievo nereikštų, Jo nerodytų, Jo neatskleistų. *Žmogus yra regimas Dievo atvaizdas.* Todėl ir jo lytiškumas yra atvaizdas.

Bažnyčia skelbia, kad savo lyčių sąjunga žmogus atvaizduoja Amžinojo Logo santykį su žmonija arba, konkrečiau kalbant, Kristaus santykį su Bažnyčia. Giliausia tad prasme žmogiškosios lytys yra sukurtos ne praktiniam reikalui – žmonių giminei palaikyti, bet *jos yra sukurtos Logo ir žmonijos santykiui išreikšti*, kaip pats žmogus yra sukurtas Dievui išreikšti. Kristaus ir Bažnyčios santykis yra pats giliausias ir pats tikriausias lyčių buvimo ir jų santykiavimo pagrindas. Todėl šis pagrindas niekad nesiliauna, nors gimdymo gali ir nebūti. Lytys visados yra prasmingos – ir amžinybėje, kur visi bus kaip Viešpaties angelai, nevesdami ir netekėdami.

Šitą tad santykį *įvykdyti* kaip tik ir yra pašauktas Moterystės sakramentas. Lytys Kristaus ir Bažnyčios sąjungą neša savo gelmėse kaip atvaizdą. Tačiau kad šis atvaizdas virstų *tikrove* ir apsuptų visus egzistencinius lyčių veiksmus, reikia specialios dieviškosios malonės, kurią kaip tik ir teikia Moterystės sakramentas. Todėl *Moterystės sakramentas yra pirmykščio lyčių pirmavaizdžio įkūnijimas regimoje tikrovėje.* Jis yra įjungtas į Kristaus Įsikūnijimą, nes Įsikūnijimas kaip tik ir buvo regimas Logo susijungimas su žmonija. Ir šį susijungimą dabar lytys turi savo gyvenimu išreikšti ir įvykdyti. Moterystėje turi atsispindėti tai, kas yra atsitikę su Kristumi ir žmonija Įsikūnijimo metu. Todėl moterystė yra šventas dalykas ne pripuolamai, bet *esmingai.* Ji yra sakralinė sąjunga, kadangi jos pagrindai yra sakraliniai. Moterystė niekad negali virsti *profaniniu* dalyku ir tuo pačiu niekad negali atsidurti civilinės valdžios rankose. Kiekvienas politikos bandymas sucivilinti moterystę yra peržengimas savų ribų ir pasikėsinimas į altorių.

Šių minčių šviesoje kaip tik ir pasirodo *tikroji* civilinių jungtuvių prigimtis. Tuoktis civiliškai reiškia atmesti moterystę kaip sakramentą. O atmesti moterystę kaip sakramentą reiškia atmesti patį giliausią lyčių buvimo pagrindą, būtent santykį Kristaus su Bažnyčia. Kitaip sakant, *tuoktis civiliškai reiškia paneigti Viešpaties atvaizdą vyro ir moters santykiuose.* Tai yra pastanga išimti iš priklausomybės Dievui lyčių sritį ir ją mėginti pastatyti ant savų kojų. Šitoks atkritimas nuo Dievo

krikščioniška kalba yra vadinamas apostazija. *Civilinės jungtuvės yra apostazija vyro ir moters santykiuose.* Tai yra *lytinis ateizmas.* Šia prasme civilinės jungtuvės įsijungia į aną visuotinę apostaziją, apie kurią kalba Apreiškimas ir kurios ženklų vis daugiau regima žmonijos padangėje.

Dažnai yra sakoma, esą civilinės jungtuvės yra geriau, negu konkubinatas. Krikščioniškai galvojant, *konkubinatas yra mažesnė blogybė, negu civilinės jungtuvės.* Konkubinatas yra tik nuodėmė: jis yra laužymas šeštojo Dievo įsakymo. Jis nekuria jokios objektyvinės formos. Jis tik pratęsia nuodėmę. Tuo tarpu civilinė santuoka priešais sakramentinę būtį, kilusią iš Dievo, pastato profaninę objektyvuotą būseną, kilusią iš žmogaus. Tai yra toks pat žygis, kokį mes randame liuciferio atkritime, kada šis apsisprendė pakilti viršum žvaigždžių ir ten pastatyti savo sostą, vadinasi, eiti ne Dievo nurodytu, bet paties jo pasirinktu keliu. Civilinė santuoka yra išraiška tokio liuciferiško sukilimo lyčių santykiuose. Kiekviena savo būties sritimi žmogus gali sukilti prieš Dievą: savo mokslu ir menu, savo technika ir ūkiu, savo politika ir valstybe. Todėl jis gali sukilti prieš Jį ir savo moteryste. Vyro ir moters santykių suprofaninimas, suteikiant šiam suprofaninimui objektyvuotą juridinę formą ir ją palenkiant civiliniams organams, kaip tik ir yra šitoks sukilimas. Tai yra antikristinės dvasios apraiška. Tai ženklas, kad antikristas veikia ne tik filosofijoje, visuomenėje, socialiniuose santykiuose, bet ir lyčių gyvenime.

Be abejo, daugelis civiliškai susituokusių krikščionių šios *objektyvinės* prasmės savo žygyje nejaučia ir nesuvokia. Tačiau tai dar nereiškia, kad ji dėl šitokio jų nesąmoningumo išnyksta. *Civilinės jungtuvės krikščioniškajame istorijos tarpsnyje niekad nėra bereikšmis dalykas.* Ir reikia tik stebėtis, kaip lengvai krikščionys – net dabartinėse demokratinėse valstybėse – leidžiasi save priversti eiti pas civilinius organus ir jų akyse sudaryti „moterystę", net jeigu jie ją paskui atliktų ir prieš altorių. Krikščionybės akyse šitoks aktas yra moterystės išniekinimas. Todėl jis visados turi kelti protestą. Jis negali būti toleruojamas tų, kurie savo jungtuves laiko sakramentu. *Priverstinė ci-*

vilinė santuoka yra pats didžiausias nusikaltimas žmogaus sąžinės laisvei. Tai yra nedemokratinis aktas pačioje esmėje. Jeigu negalima žmogaus versti eiti į bažnyčią, kai jis netiki, tai taip lygiai negalima jo versti eiti pas burmistrą, jeigu jis savo jungtuves laiko sakraliniu dievišku aktu.

Civilinės tad jungtuvės, kaip matome, visu dangumi skiriasi nuo bažnytinių: *jos skiriasi pačia esme.* Sutikime su minėto laiško autoriumi, kad „biologinis procesas pasilieka tas pat". Tačiau juk žmogus nėra tik gyvulys, ir jo moterystė nėra tik biologinis procesas. Biologinis procesas yra tas pat ir nemoterystėje, ir ne šiam procesui įvykdyti yra sukurtos lytys. Lyčių pagrindas yra dieviškas, kaip ir žmogaus apskritai. Tuo tarpu išskiriant šį dieviškąjį pagrindą, iš tikro pasilieka tik biologinis procesas, kurį civilinė moterystė mėgina apsupti juridinėmis formomis, manydama tuo būdu sukurianti *tikrą* moterystę. Anaiptol! Tikrai moterystei reikalinga jos esmės, o jos esmę sudaro sakramentas. Civilinė moterystė, išskirdama sakramentą, virsta moterystės iliuzija, *moterystės kauke,* kaip ir visa antikristinė tvarka. Todėl ne drausmės, bet *esmės* reikalui Bažnyčia reikalauja sakramentinės moterystės. Ir šis reikalavimas yra ne formalinis; jame glūdi lyčių galutinis ir tikrasis pagrindas.

NEKALTYBĖS PROBLEMA

Planas: 1. Nekaltybės sąvoka ir kilnumas. – 2. Solovjovo nekaltybės teorija. – 3. Ontologinis nekaltybės pagrindas. – 4. Antgamtinis nekaltybės pobūdis. – 5. Pabaiga.

Nekaltybę liečianti literatūra yra labai gausi. Pradedant Bažnyčios Tėvais ir baigiant mūsų laikų moralistais, kiekvienas krikščionis teologas ar pedagogas yra nagrinėjęs šitą klausimą. Vis dėlto reikia pasakyti, kad beveik ligi pat paskutinių laikų nekaltybės problema per maža buvo susidomėjusi filosofija ir dogmatinė teologija. Jau patristinio periodo šitoji sritis tapo moralinės teologijos ir praktinės pastoracijos objektas ir juo liko ligi mūsų dienų. Dogmatika ją paprastai liečia tik tiek, kiek reikia išspręsti josios vertę santykiuose su moteryste. Bet koks yra nekaltybės pagrindas, kieno ji yra išraiška antgamtinėje srityje – viso to dogmatinė teologija šiandien beveik nenagrinėja. Gražiai pradėtas Bažnyčios Tėvų, ypač šv. Augustino[1], dogmatinis nekaltybės tyrinėjimas liko neišplėtotas.

Tas pat yra ir su filosofiniu nekaltybės aiškinimu. Krikščionių moralinėje filosofijoje galima rasti daug pagyrimų ir paskatinimų laikyti nekaltybę ligi mirties. Bet ar yra ir koks yra ontologinis šitų paskatinimų pagrindas, veltui to ieškotume. Paprastai pasitenkinama nurodžius Kristaus pavyzdį

[1] Plg. jo raštus: De sancta virginitate; De nuptiis et concupiscentia; De bono coniugali ir kt.

ir patarimą, tartum šitas Kristaus patarimas būtų nekaltybės vertės matas, o ne josios atskleidimas. Tuo tarpu drįstame teigti, jog *nekaltybės problema savo esmėje yra ne moralinė, bet ontologinė problema*, tai yra pareinanti ne tik nuo žmogaus valios nusistatymo, bet turinti kažką visai objektyvaus, kažką visai nepriklausomo nuo valios. Todėl kiek to „kažko" (kas tas „kažkas" yra, mes matysime vėliau) *išlaikymas ir branginimas* yra etikos ir moralinės teologijos dalykas, tiek tasai „kažkas" *savyje* yra metafizikos ir dogmatikos objektas. Ir moraliniai paskatinimai tik tada bus tikrai prasmingi, kai bus aišku, kas yra tasai objektyvus elementas, tasai giliausias nekaltybės pagrindas, tasai, Kristaus žodžiais tariant, perlas, kurio įsigijimui ir išsaugojimui verta paaukoti visa. Mūsų laikais ne kartą katalikai nekaltybę laiko aukštesne už moterystę tik todėl, kad taip moko Bažnyčia. Bet savo širdyje jie dažnai labiau simpatizuoja moterystės luomui negu mergystės. O taip yra dėl to, kad jie žino tik moralinius paskatinimus, bet nemato ontologinio nekaltybės pagrindo.

Šitame straipsnyje ir bus bandoma, praleidžiant moralinę pusę, pastatyti nekaltybės problemą metafizinėje plotmėje ir jeigu jau neišspręsti, tai bent nurodyti kelią į josios išsprendimą ir praskleisti vieną kitą kertelę, turinčią didelės praktinės reikšmės.

1. Nekaltybės sąvoka ir kilnumas

Nekaltybė yra dažnai identifikuojama su mergyste. Ir visai teisingai. Juk mergystė yra ne kas kita, kaip nekaltybės objektyvacija arba išviršinė josios apraiška. Kai sakome „nekaltybė", turime galvoje daugiau *subjektyvinį* žmogaus nusiteikimą. Kai sakome „mergystė", turime galvoje daugiau *objektyvinį* to pačio žmogaus arba žmonių nusiteikimų apsireiškimą. Dėl to yra kalbama apie mergystės luomą, analogiškai su moterystės luomu. Nekaltybė ir mergystė taip santykiuoja viena su kita, kaip subjektyvinė ir objektyvinė to pačio da-

lyko pusės. Subjektyvus nekaltybės nusiteikimas nori objektyvuotis išviršinėje mergystės apraiškoje.

Labai charakteringa, kad taip moterystės, taip mergystės luomui pažymėti vardas yra paimtas iš *moteriškosios* lyties, nors moterystė *savo esme* yra *abiejų* lyčių sąjunga, o nekaltybę laikyti gali tiek vyrai, tiek moterys. Tai nėra pripuolamas atsitikimas. Jau šitas filologinis faktas parodo, kad *abiejuose luomuose moteris turi ypatingą vaidmenį*. Moterystėje moteriai yra skirta sunkiausios, svarbiausios ir ilgiausios pareigos. Moteris čia darosi centras, kuris jungia, kuris tvarko, gaivina ir pašvenčia. Mergystės luomo pavadinimas moterišku vardu nori pažymėti, kad nekaltybė moteriai yra *ypač* charakteringa, kad josios išlaikymo mergaitės labiau ilgisi, negu jaunikaičiai, ir kad praradimas nekaltybės joms yra *ypatingai* skaudus ir apgailėtinas. Čia yra ir tasai pagrindas, dėl ko viešoji nuomonė puolusią mergaitę labiau smerkia negu nusidėjusį jaunikaitį. Tiesa, šitasai smerkimas ne kartą yra per daug vienašališkas. Bet jie niekad nebus lygūs abiem lytims, nes ir objektyvus nusikaltimas (ne subjektyvi nuodėmė) nėra lygūs. Nekaltybė tam tikra prasme yra suaugusi su mergaitės prigimtimi ir todėl josios netekimas (ypač nuodėmingu atveju) padaro labai gilią žaizdą, dėl kurio krinta visuomenės pasmerkimas ant nelaimingos galvos. Juo aukščiau stovima, juo puolimas yra labiau peikiamas. Mergaitė nekaltybės atžvilgiu stovi *ypatingai* aukštai, todėl žmonės instinktyviai tą jaučia ir puolusiąją žiauriai smerkia. Vadinasi, ir objektyvaus nekaltybės susikristalizavimo luomo pavidale pavadinimas moterišku vardu yra labai prasmingas. Mergystėje gali gyventi ne tik mergaitės, bet ir jaunikaičiai. Dar daugiau: jiems abiem taikomas ir „mergelės" vardas. Kiekvienas žmogus, laikąs nekaltybę, yra *mergelė*, vis tiek ar jis būtų vyras, ar moteris. Bažnyčios Tėvai ir rašytojai šį terminą visur vartoja. Pavyzdžiui, šv. Klemensas, pradėdamas „Laišką mergaitėms", siunčia sveikinimą *„abiejų lyčių* mergelėms, palaimintoms ir Dievuje šventoms"[2]. Kitoje vietoje tas pats šven-

[2] I Epistola ad virgines, 1 // *Migne*, P. G., 1, 380.

tasis kalba apie tuos, „kurie yra tikrai mergelės dėl Dievo *tiek tarp vyrų, tiek tarp moterų*"[3]. Tas pat yra ir kitų Bažnyčios Tėvų veikaluose.

Po šitų nominalių pastabų savaime kyla klausimas, *kas yra nekaltybė tikrumoje.* Kuris žmogus gali vadintis mergele ir kuris ne? Ko reikalaujama nekaltybės išlaikymui ir kas ją neatitaisomai pražudo?

Pilnutinė nekaltybė turi savyje du elementus: materialinį – kūno pilnatvę *integritas corporis* ir formalinį – laisvą pasiryžimą šitą pilnatvę išlaikyti. Kaip visur, taip ir čia formalinis elementas yra esminis. Vis dėlto ir materialinė kūno pilnatvė yra labai reikšminga. Net pasirodo, kad *nekaltybės negalima prarasti nei vienu kūnu, nei viena siela.* Jeigu nekaltybė būtų tiktai kūno dalykas ir jeigu su kūno pilnatvės praradimu *visada* būtų prarandama ir nekaltybė, tuomet nė vienas subrendęs vyras nebebūtų mergelė, nes pati prigimtis čia šitą pilnatvę suardo, ir prievarta išniekintos mergaitės taip pat jau būtų netekusios nekaltybės. Tuo tarpu taip nėra. Nei prigimties įvykiai pas vyrus, nei priverstinis mergaičių išniekinimas nekaltybės nepražudo. Šv. Bazilijus Didysis sako, kad „persekiojimų metu išniekintos jėga mergelės, valiai nesutinkant su aistra, nors mirtingieji kūnai ir atrodo nuskriausti, nepaliestą sielą ir nesutikusią su niekšo noru dar skaistesnę išlaikė savo sužadėtiniui tiek ištikimybės, tiek *nekaltybės* atžvilgiu... Todėl jos nesuteršė nei sielos, nei kūno"[4]. Tokį jėga išniekinimą Bazilijus net lygina su mirusio kūno išniekinimu, kuriam tas neturi jokios reikšmės. Vadinasi, *grynai materialinis* kūno pilnatvės praradimas nekaltybės dar nepražudo. Šita prasme galima sutikti su Abatu Eugipijum, kai jis sako, kad „susilaikymas yra ne kūno, bet sielos dorybė"[5]. Tai reiškia, kad nuo sielos nusiteikimo čia pareina svarbiausi dalykai.

[3] I Epistola ad virgines, 2 // *Migne*, P. G., 1, 382.
[4] Liber de virginitate, 52 // *Migne*, P. G., 30, 774.
[5] Thesaurus, 323 // *Migne*, P. L., 62, 1044.

Bet iš kitos pusės, nekaltybės negalima prarasti tiktai *vienos* sielos veiksmu. Galima savo mintyse būti ir labiausiai nešvariam, galima turėti net nepadoriausių norų, bet jei jie nepereina į kūno veiksmus, nekaltybė *esmėje* nėra pražudoma. Toks žmogus gali išvyti iš savęs nepadorias mintis, gauti šių nuodėmių atleidimą ir vėl būti nekaltas, kaip ir buvęs. Tai yra tik formalinis nekaltybės praradimas, todėl jis yra atitaisomas. Jeigu mintimi galima būtų nekaltybė prarasti, mes turėtume nekaltųjų tik labai nežymų skaičių. Žinoma, sielos nekaltybė yra geresnė už *gryną* kūno nekaltybę, ir kas nesaugo savo sielos, tasai labai greit nupuls ir kūnu. Bet vis dėlto sielos nešvarumas savaime nekaltybės *tikra prasme* nepražudo.

Visa tai rodo, kad *nekaltybė savo atramą turi kūne, o savo atbaigimą sieloje.* Nei atramos išardymas be atbaigimo, nei atbaigimo nuplėšimas, pasiliekant atramai, neturi galios nekaltybę pražudyti. Nekaltybė pražudoma tik tada, kai suardoma tiek atrama, tiek atbaigimas. Nekaltybės praradime turi dalyvauti *visas* žmogus: kūnas čia turi netekti savo pilnatvės (bent pakartotinai, jei buvo jau netekęs grynai prigimties ar jėgos veiksmu), o siela turi laisvai sutikti su šituo praradimu. Ir to užtenka. Nekaltybės praradimui anaiptol nuodėmė nėra būtina. Priešingai, nekaltybę pražudą veiksmai gali būti net nuopelningi amžinybės atžvilgiu. Tai atrodo prieštaravimas. Bet taip yra. Moterystėje matrimoniališki veiksmai, atliekami antgamtine intencija, yra ne tik ne nuodėmingi, bet dar laimi net nuopelnų. Ir kartu jie neatgaunamai pražudo nekaltybę. Jau šitas faktas mums leidžia spėti, kad nekaltybė yra kažkas labai objektyvu, tiesiog *prigimties* dalykas. Tuo tarpu nuopelnai yra subjektyvus laimėjimas, pareinąs nuo valios nusistatymo. Galima savo *asmeniui* laimėti nuopelnų ir tuo pačiu žygiu savo *prigimčiai* padaryti neatitaisomą skriaudą, nes nekaltybės praradimas *objektyviai* yra vis dėlto skriauda.

Nereikia nė aiškinti, jog nekaltybė yra lytinio žmogaus gyvenimo dalykas. Tiesa, pats žodis „nekaltybė-nekaltas" neturi šitos prasmės. Bet jam ji yra duota. Nekaltybės sąvoka

reiškia objektyvinį žmogaus nekaltumą lytinėje srityje. Ir vėl turime pabrėžti, kad *šitas nekaltumas yra grynai objektyvus*. Nekaltybė anaiptol nereiškia subjektyvaus nenuodėmingumo. Moterystės gyvenimas yra nenuodėmingas, bet apskritai jau ne nekaltas. Dėl to bus teisinga pasakius, kad *nekaltybė yra lytinio gyvenimo srities pilnatvė, turinti savo atramą kūne ir savo atbaigimą sieloje*. Šitas apibrėžimas nėra tobulas ir gal net nelabai aiškus. Bet jis išreiškia pačią nekaltybės esmę ir jos santykius tiek su kūnu, tiek su siela. Iš jo taip pat matyti, jog *nekaltybė yra psichofizinė* arba tikrai *žmogiškoji* vertybė, nes joje susieina abu esminiai žmogaus pradai: gyvulys ir protingoji dvasia. Ir galbūt dėl to niekas taip žmogaus nekelia į aukščiausią žmoniškumo laipsnį kaip nekaltybės laikymas. Nekaltybė darosi visais atžvilgiais labiausiai žmogiškas dalykas. Bet kaip tik dėl šito savo tobulo žmoniškumo nekaltybė darosi *sunkus* dalykas *žmogaus* gyvenime ir *vėlyva* apraiška *žmonijos* išsivystyme. Asmuo turi dėti ypatingų pastangų pakilti ligi reikalaujamo aukščio savo tobulumo, o žmonija turėjo ilgai bręsti, kol tapo tinkama sukurti mergystės luomą.

Nekaltybė ir aukštesnis tobulumo laipsnis yra nuo vienas kito neatskiriami. Visų Bažnyčios Tėvų, kurie tik yra lietę šitą problemą, aiški mintis, jog nekaltybė yra tiesiog iš *vidaus* surišta su tobulesniu gyvenimu, jog be gyvenimo šventumo šitasai *grande opus*, kaip jį vadina šv. Klemensas, yra negalimas ne tik formaliai išlaikyti, bet ir, svarbiausia, padaryti jį tikrai vertingą. „Jei mergelė arba susilaikanti našlė, – sako šv. Atanazas, – rūpinasi šiuo pasauliu... pats šitas uolumas suteršia josios sielą"[6]. Ir tikrai, „nes jei ji, – tariant Bazilijaus Didžiojo žodžiais, – atmetusi vyro jungą ir tolimesniam žemės gyvenimui tampa nenaudinga, nes yra sutverta namams saugoti bei kūdikiams gimdyti, ir dar mergystei padaro negarbę, iš visų pusių ji tuomet darosi nuskriausta"[7]. Nuskriausta

[6] De virginitate, 2 // *Migne*, P. G., 28, 254.
[7] Liber de virginitate, 19 // *Migne*, P. G., 30, 710.

ta prasme, kad tampa nevaisinga visais atžvilgiais. Tuo tarpu vaisingumas yra būtinas kiekvienam gyvenimui, kaip jo pateisinimas ir įprasminimas. Jeigu tad nekaltybės laikymas išskiria kūninį vaisingumą, jis *privalo būtinai palaikyti ir dar padidinti dvasinį vaisingumą*. Krikščioniškosios nekaltybės viena iš gražiausių ypatybių yra ta, kad ji kuria pozityviausią ir vaisingiausią gyvenimo būdą. Susilaikymo sąvoka čia reiškia tik pašalinimą kliūčių, kurios neleidžia išvystyti didelio vaisingumo dvasinėje srityje. Krikščionybėje mergelės nelieka nevaisingos kaip Romos vestalės ir nepašvenčia savo gyvenimo negatyvumui. Tuo krikščioniškoji nekaltybė ir skiriasi nuo visų tų pavyzdžių, kuriuos randame stabmeldiškajame pasaulyje. Grynai negatyvi nekaltybė yra nekrikščioniško pobūdžio ir net neužsitarnauja tikra prasme nekaltybės vardo. „Šios rūšies mergystė, – sako šv. Klemensas, – yra sutepta, nes jai trūksta gerų darbų"[8]. Dėl to ir krikščionybėje, jeigu nekaltybė yra statoma aukščiau už moterystę, tad tik šitoji *pozityvioji, vaisingoji nekaltybė*, kuri „gimdo dvasią ir gyvenimą"[9]. Tik ji yra tasai žmogiškiausias dalykas ir kartu kelias į šventumą, nes šventumas ir yra pilnutinis žmoniškumo išvystymas. Tik šitoji dvasiškai gimdančioji mergystė yra sunkus dalykas, reikalaująs ypatingų pastangų. Būti mergele tik vardu nėra sunkus dalykas. Bet „grynas vardas, jei nėra darbų, neveda į Dangaus Karalystę... Jei vyras ar moteris nešioja mergelės vardą, ne dėl to jų išganymas gali būti saugus, jei nedarys darbų vaisingų, garbingų ir mergystę atitinkančių"[10]. Tuo tarpu dvasinis vaisingumas yra daug sunkesnis už kūninį. Mergystės gyvenimas slepia savyje daugiau pavojų likti nevaisingam ir žemei ir dangui, negu moterystė. Dėl to nekaltybė reikalauja ypatingų pastangų ne tik pasiryžimo tvarkoje, bet dar labiau vykdymo. Jeigu pasiryžti ir pasižadėti galima įkvėpimo momentą, tai vykdyti reikia kasdieniško uolumo ir prisivertimo.

[8] I Epistola ad virgines, 3 // *Migne*, P. G., 1, 386.
[9] *Šv. Klemensas*, I Epistola ad virgines, 3 // *Migne*, P. G., 1, 400.
[10] *Šv. Klemensas*, I Epistola ad virgines, 3 // *Migne*, P. G., 1, 384.

Krikščionybė todėl nepripažįsta vertingu tokio pasiryžimo laikyti nekaltybę, kuris turi tikslu ką nors kitą, o ne Dievą. Kas išsirenka mergystės luomą dėl laisvės, dėl patogesnio gyvenimo, dėl savo garbės ar turto, tasai elgiasi vedamas egoizmo ir prieštarauja Šventajai Dvasiai. Vienintelė intencija nekaltybę padaro didžiu ir vertingu dalyku, būtent: *josios išsirinkimas „propter regnum coelorum"*. Krikščioniškoji mergystė yra ne kas kita, kaip vykdymas Kristaus žodžių: „yra nevedančių, kurie patys save tokiais padarė dėlei Dangaus Karalystės... Ne visi išmano tą žodį, bet tie, kuriems duota" (plg. *Mt. 19, 11–12*). Niekas todėl savo nekaltybės negali laikyti didžiu dalyku, jei jos nėra paaukojęs Dievui, tegul ir nespecialiais apžadais. Šv. Augustinas teisingai sako, kad „man rodos yra laimingesnė ištekėjusi moteris, negu pasiryžusi ištekėti mergaitė. Anoji jau turi tai, ko šita dar tik trokšta turėti, ypač jei dar nėra sužadėtinė. Anoji stengiasi patikti vienam, kuriam yra atiduota, šitoji – visiems, nes nežino, kam bus atiduota"[11]. Grynai negatyvus susilaikymas pasiryžusios ištekėti mergaitės ar pasiryžusio vesti vyro negali būti įskaitytas į tikrosios mergystės eiles. *Mergystės luomas nėra neištekėjusių ar nevedusių luomas, bet netekančių ir nevedančių dėl Dievo.*

Šitokia intencija nekaltybę ypatingai persunkia religinė dvasia, o mergystės luomą padaro išrinktųjų luomu. Susiartinimas su Dievu per ypatingą paaukojimą Jam savo gyvenimo pakelia individą ligi nepasiekiamų aukštybių, ir dėl to nekaltybė tampa geriausias šventumui pasiekti kelias. Bendraudama su Dievu, o nekaltybė šito bendravimo būtinai reikalauja, dvasia pakyla aukštyn, arba tikriau, yra Dievo pakeliama ir išskaistinama. „Kristus nužengia, – sako Bazilijus Didysis, – ne dėl to, kad susijungęs su sužadėtine pasiliktų žemėje, bet kad ją paėmęs ir perkeitęs nuo žemės pakeltų į dangų"[12]. Nekaltybę tad laikantieji arčiau prieina prie dieviškumo ir „jų dalyvavimas skaisčiose Dievo paslap-

[11] De sancta virginitate, 11.
[12] Liber de virginitate, 50 // *Migne*, P. G., 30, 770.

tyse juos padaro lyg dievais"[13]. Štai kame yra paslaptis, dėl ko mergystės luomas duoda daugiausia šventųjų. *Kas nori būti tikra ir giliausia prasme nekaltas, tas turi būti šventas,* nes tik šventumas yra nekaltybės pagrindas, įprasminimas ir atbaigimas.

Po šitų pasvarstymų mes suprasime ir šv. Metodijaus žodžius, kad mergystės „negali pagimdyti žemė: vienam dangui duota ją iš savęs išleisti. Todėl reikia tikėti, jog mergystė vaikščioja žemėje, bet savo viršūne siekia dangų"[14]. Kaip nekaltybė turi atramą kūne, o atbaigimą sieloje, taip ir mergystės luomas yra žemėje, bet savo kūrėju, savo steigėju, tikslu ir vainiku turi dangų. Tą parodo ir mergystės luomo kilimas žmonijos išsivystymo istorijoje.

Kiek nekaltybės laikymas reikalauja iš *individo* tobulesnio gyvenimo, tiek mergystės luomo atsiradimas reikalauja didesnio subrendimo iš visos *žmonijos*. Visais laikais galima rasti paskirų nekaltybės pavyzdžių. Bet jie lieka tik išimtys, tik retenybės, išbarstyti erdvėje ir laike, nesudarą nieko pastovesnio ir objektyvesnio. Nekaltybė ilgus, labai ilgus amžius buvo, iš vienos pusės, tiktai negatyvinė, o iš kitos – tik grynai individualus nusiteikimas, nesusikristalizavęs į išviršines apraiškas, nes dirva dar nebuvo prirengta. Žmogaus puolimas, subiologinęs lyčių santykius ir kūną labai smarkiai sukėlęs prieš sielą, neleido žmonijai sudaryti tokių sąlygų, kur mergystės kilimas būtų ne tik suprastas, bet pripažintas ir remiamas. Mergystė yra aukštesnis gyvenimo laipsnis ir todėl jam reikėjo ir didesnio žmonijos subrendimo. „Senovėje žmogus dar buvo netobulas, – sako šv. Metodijus, – ir todėl mergystės (kaip tobulo dalyko) negalėjo nė suprasti"[15]. Be to, tam buvo ir grynai išviršinė kliūtis, būtent žmonijos negausumas. Žmonija gali tinkamai tobulėti savo būtyje tik tada, kai ji yra pakankamai išplitusi. Kaip individo dvasios tobulumui reikia minimalinio kūno išsivystymo, taip žmonijos žengimui į aukštesnius gyve-

[13] *S. Gregorius Nyssenus*, De virginitate, 1 // *Migne*, P. G., 46, 319.
[14] Convivium decem virginum, I, 1 // *Migne*, P. G., 18, 38.
[15] Ten pat, I, 4 // *Migne*, P. G., 18, 43.

nimo laipsnius reikia visų pirma erdvinio išplitimo. Dėl to „reikėjo, kad žmonių giminė pirma išaugtų, o paskui tobulėtų. Tuomet pasaulis buvo lyg kūdikis. Reikėjo jam pirma išaugti, o paskui subręsti, tartum tapti vyru"[16]. Šitasai šv. Metodijaus palyginimas yra labai vykęs. Juk tikroji nekaltybė ir tikroji mergystė kaip tik reikalauja savo įprasminimui ir vaisingumui subrendusio amžiaus. Kūdikis yra nekaltas, bet šitoji jo nekaltybė yra prigimties dovana ir todėl nedidelės vertės. Ji pasiekia savo vertingumo tik tada, jei kūdikiškas nekaltumas lieka ir vyro amžiuje. Taip yra ir su žmonija. Žmonijos kūdikystėje mergystė negalėjo būti, nes ji reikalauja savo vaisingumui subrendusios dirvos. Mergystė yra labiausiai veiklus ir vaisingas luomas dvasiniu atžvilgiu. Tuo tarpu pirmaisiais žmonijos gyvenimo laikais dvasia dar tebeglūdėjo ramybėje. Žmonija augo ir dauginosi kūnu, rengdama sąlygas dvasios darbams. Ir juo pasaulis artinosi į savo vyrišką, t. y. subrendusį, amžių, juo sąlygos darėsi palankesnės ir dirva labiau prirengta. Todėl minėtas šv. Metodijus labai teisingai sako, kad „žmogus prie mergystės ėjo palaipsniui, Dievui jį vedant per tam tikrus tarpsnius"[17]. Šitie *tarpsniai tai ir buvo ne kas kita, kaip dvasios įsigalėjimas lytinio gyvenimo srityje.*

Mes žinome, jog žmogui puolus, chaotiškumas ypatingai apsireiškė lyčių santykiuose. Atpalaiduota aistra siautė nepaprastu gaivalingumu, stumdama žmogų į kaskart vis didesnius iškrypimus. Vedybos tarp brolių ir seserų, tiesa, *pačioje* pradžioje buvo gyvenimo reikalavimas. Bet toji pradžia buvo labai trumpa. Tuo tarpu šitokios vedybos traukėsi gana ilgą laiką. Tai parodo, kad ano meto žmonių neturėta to prigimto nesidomėjimo (*aversio naturalis*), kuris yra dabar tarp sveikai išaugusių brolių ir seserų. – Pirmykštė moterystė buvo monogaminė. Dievas vieną vyrą sujungė su viena moterimi. Bet jos laikas nebuvo ilgas. Jau Pradžios knygoje randame, kad Lamechas turėjo dvi žmonas: Adą ir Cilą (*Pr* 4, 23). Vėliau šitas įprotis Dievo buvo aprobuotas. Ir įsigalėjusi poligamija

[16] Ten pat, 1, 2 // *Migne*, P. G., 18, 39.
[17] *Šv. Metodijus*, Convivium decem virginum, 2, 1 // *Migne*, P. G., 18, 47.

praktikoje neišnyko ligi pat Kristaus laikų. Tiesa, išrinktoji Dievo tauta nenuėjo ligi poliandrijos, kuri reiškia visišką prigimties iškrypimą. Bet stabmeldiškajame pasaulyje šioje srityje galima rasti visko. Vadinasi, žmonijos kelias lyčių santykiuose iš karto ėjo kūno pergalės kryptimi. Ir tik pamažu, brėstant dvasiai, buvo grįžtama atgal. Visų pirmą buvo liautasi daryti jungtuves tarp brolių ir seserų. Šv. Metodijus mano, kad Abraomo apipjaustymas buvo simbolis to fakto, kad nuo dabar „jau nevalia turėti matrimoniališkų santykių su ta, kuri yra kilusi iš tų pačių tėvų... Todėl manome, kad nuo Abraomo laikų buvo panaikintas įprotis daryti vestuvinius ryšius tarp brolių ir seserų"[18]. O Mozės laikais tiesiog jau grasinama prakeikimu tam, kuris savo seserį padarytų savo žmona (*Kun 20, 17*). Ne taip griežtai buvo elgiamasi su poligamija. Tiesa, Mozės įstatymai įvedė kai kurių suvaržymų, bet praktikoje šitas įprotis dar buvo labai įsigalėjęs. Mes žinome, kad Izraelio karaliai (pavyzdžiui, Saliamonas) turėjo ne kartą daugybę žmonų. Be to, ir pačios jungtuvės nebuvo neišardomos. Mozė leido vyrui pavaryti savo žmoną, duodant jai atsiskyrimo raštą (*libellum repudiae*). Tiesa, tai buvo leista dėl žydų „širdies kietumo". Bet vis dėlto šitas faktas reiškė, jog žmogus dar nėra priaugęs realiniam vyro ir moters santykiavimui. Ir tik Kristus galop suabsoliutino monogamiją ir moterystę padarė neišardoma. *Jis paskelbė ir mergystę.* Vadinasi, žmonija per atsisakymą nuo jungtuvių tarp brolių ir seserų, per įpratimą vesti tik vieną žmoną buvo prirengta tam aukščiausiam lytinio gyvenimo laipsniui, kuris apsireiškė mergystės pavidalu. Krikščionybė atbaigė visą gyvenimą su visomis jojo sritimis.

Mergystės luomo kilimas todėl savo esme yra surištas su Kristaus ir krikščionybės vardu. „Daugelis pranašų ir teisingųjų mokė gražių dalykų ir patys juos vykdė. Bet nė vienas nesiryžo josios vykdyti"[19]. Tai padarė tik Kristus. Labai charakteringas yra ir tas faktas, jog mergystės likimas krikščionybėje buvo pašauktas tiktai gryno patarimo, gryno nurody-

[18] Convivium decem virginum, I, 3 // *Migne*, P. G., 18, 42.
[19] *Šv. Metodijus*, Convivium decem virginum, I, 4 // *Migne*, P. G., 18, 43.

mo, kad ji yra geriausias kelias į Dievo Karalystę. Čia nebuvo jokio įsakymo. Kristaus pavyzdys ir jo žodžiai daugiau reiškė, negu įstatymai ar draudimai. Todėl mergystė pasirodė jau pirmomis krikščionybės gyvenimo dienomis. „Mergystė, – sako A. M. Weissas OP, – jau nuo pat pradžios ėjo, kaip neatskiriama krikščionybės palydovė. Niekas josios nevertė: joks žemės įstatymas, joks Dievo įsakymas, jokia viltis gauti kitokį dangų, kaip tą, kuris yra visiems paskirtas. Ir vis dėlto šimtai tūkstančių ėmėsi šito gyvenimo kaip garbės tarnybos prie Dievo sosto"[20]. Kas prieš Kristų buvo tik viltis, tik laukimas, tik pranašavimas, tas dabar tapo įvykimu, realybe ir išpildymu. Krikščionybė dieviškąja malone sustiprino asmenį, kad nekaltybę išlaikytų, o Šventosios Dvasios veikimu perkeitė visuomenę, kad mergystę vertintų ir gerbtų. Dar Kristaus atėjimo priešaušryje Zakarijas su žmona dejavo, kad negali turėti kūdikių, o Marija buvo viešosios nuomonės priversta ištekėti už Juozapo, kad nebūtų niekinama kaip nevaisinga. Tuo tarpu po kelių dešimčių metų šv. Paulius nepaprastu uolumu skelbė pasauliui mergystę, pats duodamas pavyzdį ir pamokymą. Ir šimtai tūkstančių išgirdo jojo žodį. Niekur nėra tokio gryno, skaidraus ir švento nekaltybės bei mergystės aprašymo ir branginimo, kaip Bažnyčios Tėvų raštuose, vis tiek ar jie būtų moralinio, ar dogmatinio, ar net poetinio turinio. Pirmųjų amžių žmonės labiau jautė ir suprato, kad mergystė yra visai naujas, bet kartu labai natūralus ir nuoseklus žmonijos išsivystymo dalykas. Tai dangaus dovana, kuriai žemė prirengė priėmimą ir įvertinimą.

Kad mergystė yra kilnesnė už moterystę, šiandien šitas dalykas yra dogmatinė tiesa. Bažnyčia anatema grasina kiekvienam, kuris mergystę laikytų menkesne už moterystę arba net lygia. Žinoma, mergystė ir moterystė reikia lyginti tik tos pat rūšies, nes kartais dėl kitokių priežasčių, ne dėl savo esmės, mergystė gali būti iš tikro daug menkesnė už moterystę. Šv. Augustinas todėl teisingai pastebi, kad „kuris blaivaus proto krikščionis nestato aukščiau krikščionių moterų,

[20] Apologie des Christentums, V. B., p. 342.

ištekėjusių už katalikų, ne tik už vestales, bet ir už eretikų mergeles?"[21] Vadinasi, jei lyginame stabmeldiškąją mergystę su krikščioniškąja moteryste, aišku, šioji pastaroji yra kilnesnė. Bet jeigu lyginame krikščioniškąją mergystę su krikščioniškąja moteryste, pirmą vietą tuomet reikia atiduoti mergystei. Be to, reikia neužmiršti, kad čia lyginami *luomai*, o ne luomuose gyvenantieji *asmens*. Asmenų vertinimas pareina nuo individualinio, t. y. nuo subjektyvinio jųjų vertingumo. Tuo tarpu luomų branginimas yra objektyvus dalykas, kyląs iš pačios jų esmės. Jeigu individo veiksmai nesusisiekia su luomo esme, gali šitas luomas būti geriausias, jo gerumas *savaime* individo nepadarys vertingesniu, nes toks žmogus nešioja tik luomo vardą, bet nevykdo jo darbų. Dėl to ne kartą kūdikius auklėjanti motina gali būti daug vertingesnė ir kilnesnė už tą, kuri, tegul ir būdama mergelė, liko nei šilta, nei šalta visam, kas kilnu ir šventa. Asmenų tad lyginimas darosi negalimas, nes čia įsiterpia subjektyvinis momentas, kuris negalima nei išmatuoti, nei apibrėžti. Visai kitaip yra su luomais. Luomai yra objektyvios institucijos, turį aiškų savo turinį ir pagrindą, savo gyvenimo žymes bei ypatybes, ir todėl galimi visai gerai palyginti. Ir štai, kada lyginame mergystės luomą su moterystės luomu, turime prieiti išvados, jog *mergystės luomas yra kilnesnis ir vertingesnis už moterystės luomą*. „Abiejų lyčių mergelėms, – sako šv. Klemensas, – yra duodamas vardas daug kilnesnis, negu garbė, kylanti iš sūnų ir dukterų... Jiems negali prilygti vedusieji, net ir žymaus šventumo, ir tie, kurių matrimoniališkas gyvenimas buvo nesuteptas (*thorus immaculatus*)"[22].

Šitoksai vertinimas, pradedant Šventuoju Raštu ir baigiant dogmatiniais formulavimais, eina per visus amžius ir per visą Bažnyčios mokslą. Apreiškimo Jonui autorius savo vizijoje šitaip aprašo nekaltųjų garbę:

„Ir aš išvydau: štai Avinėlis bestovįs ant Siono kalno, o su juo šimtas keturiasdešimt keturi tūkstančiai, turinčių jo

[21] De nuptiis et concupiscentia, 1, 6.
[22] I Epistola ad virgines, 4 // *Migne*, P. G., 1, 388.

ir jo Tėvo vardus, įrašytus savo kaktose. Aš išgirdau iš dangaus garsus, tarsi didelių vandenų šniokštimą ir tarsi galingo griaustinio dundėjimą. Garsai, kuriuos aš girdėjau, buvo tarytum arfininkų, skambinančių arfomis. Jie giedojo naują giesmę priešais sostą, keturias būtybes ir vyresniuosius, ir *niekas negalėjo išmokti tos giesmės, išskyrus tuos šimtą keturiasdešimt keturis tūkstančius, atpirktus iš žemės. Tai tie, kurie nesusitepę su moterimis, nes jie skaistūs.* Jie lydi Avinėlį, kur tik jis eina. Jie atpirkti iš žmonijos, pirmienos Dievui ir Avinėliui. Jų lūpose nerasta melo, jie be dėmės" (*Apr 14, 1–5*). Bažnyčios Tėvai yra įvairiai šitą Apreiškimo vietą aiškinę. Dėl smulkmenų jų nuomonės kartais skiriasi. Bet viena mintis juos visus jungia, būtent: *nekaltųjų garbė yra kitokia, negu gyvenusiųjų moterystėje.* Kiekvienas žemės gyvenimo būdas turi savo atspindį ir amžinybėje. Turi jį ir mergystė ir tai ypatingą, nepakartojamą, nepasekamą. Nekaltybės išlaikymas kažkaip ypatingai parengia sielą amžinajam buvimui ir jį apšviečia visai kitokia šviesa. Objektyvus nekaltybės elementas įspaudžia subjektyvioms asmens pastangoms ypatingą charakterį, kurio neturi ir negali turėti tie, kurie šitą elementą yra pražudę. Štai dėl ko šv. Jonas ir sako, kad tos giesmės negali niekas kitas giedoti, kaip tik tie, kurie nėra susitepę su moterimis arba moterys su vyrais, žodžiu, kurie nėra pražudę nekaltybės.

Reikia pastebėti, kad taip aukštai vertinant mergystę, anaiptol tuo nežeminama moterystė. Šv. Jonas Auksaburnis sako, kad „kas peikia moterystę, tas ir mergystės garbę apkarpo, o kas ją giria, tas ir mergystę padaro nuostabesnę, dieviškesnę"[23]. Didesnis mergystės vertingumas nepanaikina moterystės kilnumo. Moterystė turi nelygintino su mergyste kilnumo ir šventumo, kadangi ji yra sakramentas, t. y. vienas iš švenčiausių religijos dalykų. Būtų tad klaida moterystę žemiau statyti *visais* atžvilgiais, nes tuomet sakramentas būtų mažiau vertinamas už paprastą sakramentaciją, kokia yra apžadai arba pasiryžimas, sujungtas su religiniu veikimu. Jei-

[23] De virginitate, 10 // *Migne*, P. G., 47–48, 540.

gu tad mergystė yra statoma aukščiau už moterystę, tai ne dėl intencijos, ne dėl malonių gausumo, *bet dėl to, kad mergystės luomas apskritai išlaiko nekaltybę.* Gyvenimas dviese yra labiau krikščioniškas, negu gyvenimas vienam. Štai dėl ko mergystės luomas taip pat kuria bendruomenes, nes krikščionybė gal nieko taip labai nepakenčia, kaip egoistinio izoliavimosi nuo kitų. Vis dėlto mergystės luomo bendruomenės nė iš tolo neprilygsta tai tobulai, tobuliausiai žemėje bendruomenei, kokia yra moterystė ir šeima. Šituo atžvilgiu mergystė yra netobulesnė už moterystę. Galima būtų ir daugiau surasti netobulumų viename luome ir tobulumų kitame. Bet jie dalyko esmės nė kiek nekeičia. Čia viską galop nulemia nekaltybė. Nekaltybės laikymas yra kilnesnis už josios nelaikymą. Mergystė laiko nekaltybę, o moterystė nelaiko. Taigi mergystė ir yra kilnesnė. Štai kame yra visa problemos esmė. Užtat dabar mes ir prieiname prie svarbiausio klausimo: dėl ko nekaltybės laikymas yra kilnesnis už nelaikymą, padarytą net ir dėl kilniausių motyvų?

AMAZONĖS MITO PRASMĖ

Mes, racionalistiškojo amžiaus augintiniai, ne kartą ironiškai šypsomės girdėdami kalbant apie senųjų amžių padavimus, mitus ir legendas. Juk visa tai, pagal sausą mūsų galvojimo būdą, yra tik nežabotos vaizduotės padarai, nei mokslui, nei praktiškam gyvenimui neturį jokios reikšmės. Bet mes dažnai užmirštame, kad pirmykščio žmogaus ir pirmykščio gyvenimo kalba buvo *meno kalba*. Šiandien mes galvojame sąvokomis, tuo tarpu pirmykštis žmogus, kaip ir vaikas, galvojo vaizdais ir simboliais. Bet kas galės tvirtinti, kad šitų vaizdų bei simbolių pagrinduose neglūdi tam tikra idėja, kad jie nėra išraiška tų gerų laikų, to auksinio amžiaus, apie kurį dainavo visi poetai ir kurio atsiminimas yra įstrigęs visų tautų sąmonėje? Jais ir apipinti tosios pirmykštės laimės įvykiai, jais lydimos šiurpulingos katastrofos, padariusios žmogų liūdnu šios tikrovės tremtiniu, o mitiškojo paukščio gyvybės grūdo ieškojime argi neglūdi žmonijos nemirtingumo ilgesys ir nepatenkinamas veržimasis atgauti prarastąjį rojų. Todėl labai gražiai ir labai teisingai Görresas yra pasakęs, kad „žmogus šitam periode buvo somnambulas; kaip hipnotiškam miege jis vaikščiojo, nejausdamas pats savęs, pasinėręs tik pasaulio sąmonėje; jo galvojimas buvo sapnavimas. Bet *šitie sapnai buvo tikri*". Intuityviškoje ekstazėje jis pažino žmogų, pasaulį ir Dievą. Čia jis suprato giliausias gyvenimo problemas ir jas išreiškė simboliniu būdu. Tai ir yra mitų, legendų ir padavimų kilimo metas. Bet šituose intuityviškuose pirmykščio žmogaus veizdėjimuose ir

simboliškoje jo kalboje glūdi gilios metafiziškos idėjos, kurios iššifruotos atskleidžia mums ne vieną svarbią gyvenimo mintį. Jau ir Ciceronas pasakė, kad „juo senovė buvo arčiau pradžios ir dieviškos kilmės, juo geriau suprato tai, kas buvo tiesa".

Taigi kaip paleontologai kasasi gilyn į žemę, norėdami surasti pirmykštį josios stovį, taip mes turime kastis į žmonijos dvasios lobyną, norėdami pažinti vieną arba kitą problemą pirmykščiame josios skaidrume. Laikas yra daugelio priešas. Jis apkloja gyvenimo supratimą storais dulkių sluoksniais, ir reikia daug vargo, kol jas nupūti ir vienur kitur pamatai blizgančią mintį. *Idėjų paleontologija*, dvasinis kasinėjimasis po žmonijos palikimą iš tikro atvertų daug naujų dalykų, daug ką paaiškintų, apreikštų ir nušviestų.

Šitos mintys pateisina ir šio straipsnio pobūdį: *vyriškumo ir moteriškumo problemos ieškoti amazonės mite*. Pirmykštis žmogus daug labiau nujautė tąjį nuostolį, kurį padarė per puolimą įvykęs skilimas tarp vyro ir moters, kai tas, kas turėjo būti sujungta kiekviename, dabar buvo padalinta tarp paskirų lyčių. Vadinasi, nei vyras, nei moteris atskirai nesudaro pilnutinio žmogaus. Šitą mintį yra pasakęs ir toks sausas galvotojas kaip Kantas. Ta pati mintis raudonu siūlu eina ir per visą pirmykštę teologiją, kosmologiją ir antropologiją. Ji aiškiai išreikšta yra Talmude ir kabaloje. Nesunkiai ją galima iššifruoti ir iš Pradžios knygos aprašymo apie žmogaus sutvėrimą. O amazonės mitas parodo, kas pasidaro, kai viena pusė pameta savo ypatybes ir pasisavina kitos pusės santykiavimo su pasauliu būdą. Šitąjį mitą čia ir panagrinėsime.

1. Mitas ir jo idėjos

Amazonė šiandien yra laikoma suvyriškėjusios moters simboliu. Tam pagrindą kaip tik ir yra davęs senovės mitas.

Pasak padavimo, amazonės gyvenusios Juodosios jūros pakrantėse. Tai buvusios labai karingos moterys, užpuldinėjusios gretimas Azijos tauteles. Jos tiesiog fanatiškai nekęsda-

vusios vyrų ir su jais susieidavusios tik giminei palaikyti. Savo valstybėje augindavusios tik mergaites, o berniukus atiduodavusios vyrams. Mergaitės jau nuo pat mažens buvusios pratinamos kariauti. Pagal padavimą, joms būdavo išdeginamos dešinės krūtys, kad nekliudytų įtempti lanko. Todėl ir pats vardas „a-mazonė" reiškia „be krūties". Amazonių karalienė buvusi kartu ir vyriausias karo vadas. Jau Homeras mini Belefrono ir Frygų karus su amazonėmis. Josios taip pat dalyvavusios ir Trojos kare, pagelbėdamos Priamui.

Palikdami šalia visas kitas mito pasakojamas smulkmenas, galime šitame pasakojime įžiūrėti dvi charakteringas idėjas: a) *norą viešpatauti* ir b) *jėgos vartojimą*. Šitos legendinės moterys yra visiškai išsilaisvinusios iš vyrų priklausomybės, sudariusios savo valstybę, puolančios ir nukariaujančios kitas tautas – argi tai nereiškia noro viešpatauti? Iš kitos pusės, jos šitą viešpatavimą plečia *ginklu*, vadinasi, vartoja *fizinę prievartą ir fizinę jėgą*. Dėl to ir graikų skulptoriai amazones vaizdavo su labai išvystytais raumenimis. Ir suprantama! Jėgos pavartojimas kitam visuomet reikalauja visų pirma pačiam būti jėgingam.

Kaip minėjome pradžioje, amazonės yra laikomos suvyriškėjusios moters simboliu. Įdomu tad panagrinėti, kuris amazonių santykiavimo su pasauliu bruožas pagamino šitą suvyriškėjimą: ar noras viešpatauti, ar jėgos vartojimas tam viešpatavimui įgyti ir jį palaikyti? Noras viešpatauti – visų pirma ir tiesioginiu būdu medžiaginiame pasaulyje – yra žmogiškosios dvasios kilnumo pasėka. Jau rojuje Dievas yra liepęs žmonėms pavergti žemę ir ją apvaldyti. Ir bendrai, per visą Apreiškimą eina mintis, kad žmogus yra visatos karalius, kad jis viešpatauja tiek gyvojoje, tiek negyvojoje gamtoje, kad jam privalo tarnauti visi pasaulio daiktai. Žmogaus dvasia jaučia savo nepriklausomybę nuo medžiaginių dalykų, jaučia savo galybę ir amžinąjį paskyrimą ir todėl negali nusileisti ligi materijos lygmens, negali su ja susibroliauti, bet visuomet turi būti iškilusi aukščiau jos, visuomet pabrėžianti savo viršenybę, visada *viešpataujanti*. Taigi noras viešpatauti yra bendras tiek vyrui, tiek moteriai, nes jis yra dvasinės žmogaus prigim-

ties išraiška. Todėl ir amazonės, parodžiusios gal net ir perdėtą norą viešpatauti, dar ne dėl to pasidarė suvyriškėjusios, nes viešpatavimas nėra tik vyrų privilegija.

Visa svarba yra tame, *kokiu būdu* šitas viešpatavimas yra įgyjamas, palaikomas ir plečiamas. Nagrinėdami mūsų tikrovės gyvenimą, galėsime pastebėti, kad viešpatauti galima dvejopu būdu: a) *jėga* ir b) *meile*. Tai patvirtina šimtai gyvenimo faktų. Jėga viešpatavimas apsireiškia tuo, kad žmogus ar daiktas fizine prievarta yra lenkiamas vykdyti paliepusio įsakymus. Viešpatavimas meile bjaurisi tokia prievarta. Jis iš vidaus padaro įtakos valiai, kad ji nusilenktų įsakytojo arba prašytojo norams.

Kuris dabar viešpatavimo būdas yra charakteringas *vyrams* ir kuris *moterims*? Nereikia nė aiškinti, kad vyrai daugiau viešpatauja *jėga*, tuo tarpu moterys šitą viešpatavimą nori įgyti *meile*. Todėl jėgos vartojimas yra vyriškumo ženklas, o meilės – moteriškumo. Taigi ir amazonės laikomos suvyriškėjusiomis ne todėl, kad norėjo viešpatauti, bet kad šitą norą stengėsi realizuoti *jėgos* pagalba. Tuo būdu jos neteko to gražiausio moters papuošalo – *valdyti meile* ir tapo visiems amžiams nurodymu ir perspėjimu, kuo moteris *neturi* būti. Bet argi moteriai jėgos įsigijimas yra jau toks blogas daiktas? Argi, iš kitos pusės, vyrui nėra privaloma meilė? Štai tie klausimai, kurie ir sudaro pagrindinį vyriškumo ir moteriškumo problemos bruožą. Juos tolimesniuose skyreliuose ir nagrinėsime.

2. *Jėga be meilės*

Kai žmogaus dvasia nori viešpatauti medžiaginiame pasaulyje, tuo įrodydama savo nepriklausomybę ir viršenybę, tai šitas noras *pas vyrą* pasireiškia *jėgos* pavidalu. Jis nori savo fizine galybe palenkti pasaulį paklusti jo norams. Jis nori prievarta išplėsti savo viešpatavimą visur, kur tik gali įžvelgti jo protas. Kas atsisako pildyti jo reikalavimus, tam jis skelbia kovą. Todėl net ir į kultūrinį darbą kai kas nori

žiūrėti, kaip į plėšimą iš gamtos nasrų josios paslapčių, kaip į sunkiu darbu ir kova įgytą laimėjimą. Esmėje šitas vyro linkimas viešpatauti jėga yra neblogas. Juk pasaulyje yra daug pasipriešinimo, daug atsparumo, kurio nugalėjimas reikalauja jėgos. Bet šitame jėgos vartojime glūdi labai didelis pavojus pradėti pasitikėti *tik viena jėga* ir imti niekinti meilės galybę. Kai pažiūrime į istorinę eigą, turime pripažinti, kad vyrai šito pavojaus kaip tik neišvengė. Juk visi tie neigiamumai dabartiniame visuomenės gyvenime didele dalimi yra atsiradę dėl to, kad buvo pamiršta meilė, o pradėta vertinti tik jėga. O toji raudona karų virtinė, kuri eina per visą istoriją, argi nėra jėgos vartojimo pasėka? Jėgos vartojime glūdi vyro galybė, bet taip pat ir pražūtis. Vyras jėga apvaldo materialinį pasaulį, įgyja pasitikėjimo savimi, todėl padaro daug iš tikro vertingų ir gerų dalykų. Bet iš kitos pusės, pradėjimas vartoti *tik jėgos* stumte stumia jį į pražūtį. Gražiai ir teisingai todėl sako Kutteris: „Mylėk gamtą, meilingai tyrinėk josios dėsnius – ir galėsi viską su ja daryti. Augalai apibers tave žiedais ir vaisiais, laukiniai žvėrys suguls po tavo kojomis. Bet vargas tau, jei tu su ja elgeisi šaltai arba žiauriai. Ji šoks tau į akis ir sutrins tave geležiniu savo dėsningumu"[1]. Ir reikia pripažinti, kad dabartinės kultūros kūrimas kaip tik ėjo ta vienašališka kryptimi, pasigavęs tik jėgos, o visiškai užmiršęs ir net paniekinęs meilę. Todėl šiandieninis, vadinamasis *„civilizuotas"*, žmogus daugeliu atvejų pasidarė baisus pasaulio priešas. Visa gamta jam paskelbė nepermaldaujamą karą už jos neapykantą ir trempimą. Ji jį pavergė už jos išnaudojimą ir jos paslapčių vartojimą tenkinti egoistiškiems savo norams.

Bet ne tik gamta savo jėgą pastatė prieš vyro jėgą. Net ir visuomeniniame žmonių sugyvenime jėgos vartojimas privedė prie tų pačių vartotojų pavergimo. Vyriškosios politikos dėsnis visados buvo *„divide et impera* – išskaldyk ir tuomet apvaldysi!" Bet šiandien kai kur prieita prie to, kad šitas apvaldymas kaip tik labiausiai palietė vyrus. Turiu

[1] Cit. iš: *May F. E.* Die glückliche Ehe, Paderborn, 1931, p. 62.

galvoje bolševikiškąją Rusiją. Juk ten viešpatauja ciniška vyrų diktatūra – ir kažin ar tik ne vyrai yra ten daugiausia pavergti. Juk darbininkų gyvenamuose butuose, lyg ir kareivinėse, kiekvienam vyrui yra paskirta 6–9 kv. metrai vadinamosios „individualinės plokštumos", kur jis gali pasilsėti. Visa kita yra griežtai apribota šitų kolonijų reguliaminais: maitinimasis, darbo pertraukos, bendravimas su žmonėmis ir t. t. Tuo būdu privatinis gyvenimas yra sunaikintas. Argi tai nėra didžiausias smūgis vyrams ir jų nusistatymams. Jėga atsigrįžo prieš jėgą ir ją prarijo.

3. *Meilė be jėgos*

Kaip vyras gali sudužti į savo jėgą, taip moteris gali pražūti dėl savo meilės. Jėga be meilės veda į žiaurumą, į išnaudojimą ir brutalią prievartą. Meilė be jėgos virsta ištižimu, išlepimu, neprasmingu dejavimu ir skundais. Viešpataudama meile, moteris gali giliau prieiti prie gamtos ir žmogaus paslapčių, negu vyras per savo jėgą. Tiesa, šitas kelias yra kitoks, yra ilgesnis ir gal kiek sunkesnis, bet užtat jis yra vaisingesnis ir žmoniškesnis. Meilė dvasiai yra daug labiau artima negu jėga. Meilė nekelia karo tarp valdovų ir valdomųjų, tarp žmogaus ir gamtos, tarp sielos ir kūno. Jėgos politikos dėsnis yra *„išskaldyk ir apvaldyk"*, meilės politika liepia: *„sujunk ir vadovauk!"* Todėl moters rankose yra geresnis raktas į pasaulio paslapčių lobynus; jos arčiau gali prie jų prieiti negu vyrai. Vyras laužiasi į šituos turtus kaip vagis. Tuo tarpu moteris juos žiūrinėja kaip pilies karalaitė.

Bet čia irgi yra pavojų. Pasitikėjimas *vienos tik meilės* galybe būtų vaisingas tuomet, jei šita mūsų gyvenimo tikrovė būtų tobula, jei gamta ir žmogus lengvai išduotų savo paslaptis ir lengvai būtų palenkiami paklusti meilės įsakymams. Deja, taip nėra. Mūsų gyvenimas turi daug netobulumų, daug nenuoseklumų ir nelogiškumų; jame pilna įvairių pasipriešinimų, pilna tiesiog blogos valios. Tie du įstatymai, kūno ir proto, apie kuriuos kalba šv. Paulius ir dėl

kurių skundėsi jau net ir senovės stabmeldžiai, mūsų prigimtojoje tikrovėje yra labai skaudžiai jaučiami. Gamta yra panaši į prijaukintą tigrą, su kuriuo galima žaisti, bet kuris visuomet gali suleisti mums iltis, ir dėl to visados mes turime būti pasirengę pavartoti jėgą. Žmonės yra blaškomi įvairių geidulių. Vieną dieną jie mielai klauso net ir menkų patarimų, o kitą – reikia jėgos, kad būtų galima priversti vykdyti net ir būtinus sugyvenimo dėsnius. Todėl viena *tik meilė* prigimtojoje mūsų tikrovėje negali būti vaisinga; ji viena negali duoti tų rezultatų, kurie reikalingi žmogaus dvasios viešpatavimui.

Todėl ir moteris, atsisakiusi visiškai nuo jėgos, yra tiesiog verste verčiama pasitraukti į užkampį, nes kartkartėmis prasiveržiąs pasaulio chaotiškumo sūkurys tik pasityčioja iš josios bejėgiškos meilės. Jeigu istorijoje moterys pasižymėjo nedideliu, palyginti su vyrais, išviršinių kultūros laimėjimų produktingumu, tai čia kaip tik yra kaltas tas per didelis pasitikėjimas meilės galybe, tas geras, bet svajingas noras apvaldyti pasaulį – tą netobulą, pakrikusį pasaulį – viena tik meile. Visa tai, suprantama, turėjo greitai moterį įtikinti, kad tai yra tik svajonės, kad pasaulis net nėra vertas tos meilės, kuri jam rodoma. Šitoks nusivylimas pakirto moters pasitikėjimą savimi ir savo galybe. Ir čia buvo padaryta didelė klaida, atnešusi moteriai ir kultūrai daug nuostolių. Moteris nustojo kūrybinio produktingumo, o kultūra, patekusi į vienų vyrų rankas, neteko švelnumo, pasidarė šalta, sunki ir net brutali. Be pasitikėjimo savo galybe, be ištesėjimo, be nuolatinio veržimosi net ir į ten, kur, rodos, nėra jokios vilties laimėti, negalima jokia kultūrinė kūryba, joks didesnis laimėjimas. Bet ar gali moteris, kaip ji šiandien pasitiki savimi, dirbti prie vienos mašinos 25 metus? Jau po 10 metų tokio darbo rezultatų beveik nėra. Argi negema tuomet nusiminimas? O jis reikia nugalėti ir dirbti dar 15 metų. Ir tik tuomet gamta atidaro savo paslaptį. Tiek dirbo radijo, televizoriaus išradėjas. Taigi menkas moterų produktingumas kultūrinėje kūryboje reikia aiškinti ne sugebėjimų stoka, bet per mažu pasitikėjimu savo galiomis ir per menka viltimi vis kada nors pa-

siekti savo tikslą. Prie šitokio moterų nekūrybiškumo prisideda ir dabartinis netikęs moters lavinimas. Šiandien moteris mokslo srityje turi prisitaikyti prie specifiškai vyriškų uždavinių, turi pati juos spręsti ir lenktyniuoti su vyrais. Tai išeina josios moteriškumo sąskaiton, žadina tiesiog pasibjaurėjimą tąja vyriška mokslo analize ir nuo kūrybinio įdomumo pastūmi į nepakenčiamą nuobodumą. Ir jeigu šiandien moteryse pradeda kilti reakcija prieš tokį vienašališkumą, tai šitokius žygius reikia tik sveikinti ir jiems pritarti. Bet iš kitos pusės, moterų emancipacija neturi eiti vyriškėjimo kryptimi. *Ne save moteris turi perkeisti, bet per daug suvyrintą gyvenimą.* Paniekinimas gražiausios savo ypatybės – noro viešpatauti meile ir griebimasis vyriškosios jėgos paverstų moteris legendinėmis amazonėmis, o dabartinę kultūrą tiesiog pražudytų: ji neišlaikytų savo sužiaurėjimo ir brutalumo. Tuo tarpu laikas laukia iš moterų, kad jos pataisytų tą, kas buvo istorijos bėgyje pagadinta, pataisytų sukurdamos idealų moteriškumą ir idealų vyriškumą.

4. Meilinga jėga ir jėginga meilė

Jėga ir meilė yra du žmogaus linkimai, dvi galybės, kuriomis dvasia plečia savo viešpatavimą pasaulyje. Ir viena, ir kita yra reikalingos. Persiskyrusios jos ilgisi viena kitos, nes tik abiejų veikimu galima pasiekti tikrai žmogiškosios gyvenimo santvarkos. Kur nėra meilės, ten viešpatauja žiaurumas ir brutalumas: kur nėra jėgos, ten įsigali ištižimas ir palaidumas. Tik idealiniam šitų dviejų galybių suderinime, tik jų pusiausvyroje galima išvengti šitų pražūtingų nenuoseklumų.

Šiandien šitos dvi galybės yra išsiskyrusios tuo būdu, kad vyrai pasidarė daugiau jėgos atstovai, o moterys – daugiau meilės. Todėl ir visas mūsų gyvenimas kenčia dėl šitokio išsiskyrimo, ir visa kultūra neina tuo tikru keliu, kuriuo turėtų eiti. Reikia tad šitas dvi galybes vėl sujungti. Idealiniu žmogumi reikėtų laikyti tą, kuriame jėga ir meilė yra deramoje pusiausvyroje. Bet tuo anaiptol moterys nesulyginamos su vy-

rais, niveliuojant lyčių skirtumus. Jie visados liks. Net ir tokiam idealiniam suderinime moteris bus moteris, o vyras – vyras. Tik vyro *jėga* privalo tapti *meilinga*, o moters *meilė* – turi pasidaryti *jėginga*. Todėl *meilinga jėga būtų idealaus vyriškumo pagrindinis bruožas, o jėginga meilė – idealaus moteriškumo pažymys*. Vyras savo jėgą turi pašvęsti meile, ja persunkti savo veiksmus ir savo užsimojimus. Moteris savo meilę turi padaryti jėgingą, turi įgyti pastovumo pasiryžimuose, ištesėjimo darbuose ir pasitikėjimo savo jėgomis. Tik šitokiu būdu papildžius savo lyties trūkumus, galima tikėtis palaimingos įtakos kultūrinei kūrybai.

Krikščionybė iš visų religijų labiausiai pajėgia šituo atžvilgiu papildyti taip vyrą, taip moterį. Vyrui ji įkvepia moteriško švelnumo, vadinasi, jo jėgą padaro meilingą. Moteriai tuo tarpu ji duoda vyriško stiprumo, josios meilę padarydama jėgingą. Tie žmonės, kuriuos Katalikų bažnyčia mums stato gyvenimo pavyzdžiais, net ir šituo atžvilgiu iš tikro buvo idealūs žmonės. Jų sielose tiesiog idealiniu būdu buvo suderinta jėga ir meilė. Vyrai šventieji, neprarasdami savo vyriškos stiprybės, buvo švelnūs, malonūs, sugyvenami, besibjaurį kiekviena prievarta ir neapykanta. Jie puikiai sugyveno ne tik su žmonėmis, bet net ir su gamta. Tokiam šv. Pranciškui Asyžiečiui visi gamtos padarai – net plėšriausi žvėrys – buvo savi, ir *jie* jį mylėjo „Gyvulių siela pastebi, ar žmogus yra nekaltas" (Fr. Federeris). Šventųjų gyvenime yra atsinaujinę rojaus santykiai tarp žmogaus ir gamtos. Moterys šventosios šalia savo moteriško švelnumo įgijo vyriškos stiprybės ir drąsos tokiems žygiams, kurie stebina net ir drąsiausius vyrus. Šv. Jėzaus Teresė beveik iš nieko pastatė keliolika vienuolynų. O kokį herojiškumą parodė pirmųjų amžių kankinės mergaitės! Jų žingsniuose, kai jos ėjo į areną pas išalkintus liūtus, skambėjo geležinių Romos legionų žingsniai (M. Pečkauskaitė). Jų žygiuose susitelkė ir Katono ištvermė, ir Cezario drąsa bei šaltas, blaivus protas. Jos nepabūgo įvairiausių kankinimų, įvairiausių gėdinimų ir pajuokos, nes buvo įgijusios drąsos elgtis ir kalbėti pagal savo įsitikinimus, o ne pagal aplinkos nuomonę.

Todėl neapsiriksime pasakę, kad krikščionybėje tik ir tegalima išugdyti tikrų vyriškų ir tikrų moteriškų asmenybių. Tik krikščionybė tepajėgia žmoguje sujungti tai, kas per nuodėmę buvo suskaldyta: jėgą su meile ir meilę su jėga. Iš to plaukia svarbi praktiška išvada, kad atsisakymas nuo religijos reiškia ne tik netekimą vienintelės garantijos pilnutinei laimei pasiekti, bet ir atsisakymą nuo savo lyties papildymo ir atbaigimo. Į šitokią būklę patekęs vyras išvystys savo jėgą ligi brutalumo ir galų gale pats save pražudys. Tuo tarpu nereliginga moteris bus priversta arba stoti konkurencijon su vyru ir tuo būdu tapti amazone, arba sunykti nepasitikėjime savo jėgomis ir tapti *visai* neproduktinga gyvenimo kūryboje. Istorijos faktai patvirtina ir vieną, ir kitą atsitikimą. Tuo tarpu religijoje vyras, pasak Fr. Förserio, pasidaro *motiniškas*, su meile traktuojąs aplinkinį pasaulį, o moteris tampanti *tėviška*, turinti jėgos ir griežtumo ten, kur pasireiškia nejautrumas meilei. Todėl jaunuomenės religinimas tarp kitų dalykų būtinas yra ir tam, kad kiekviena lytis išplėtotų gražiausias savo ypatybes ligi aukščiausio laipsnio, papildydama savo trūkumus, savo vienašališkumus irgi gražiausiais kitos lyties savumais. Tai nereiškia lyčių skirtingumo niveliavimo. Krikščionybė to anaiptol nenori. Ji tik nori sukurti pilnutinį vyrą ir pilnutinę moterį. O jų idealas kaip tik ir yra meilinga jėga ir jėginga meilė, pašvęsta Dievo malone ir Dievo pagalba sujungta.

* * *

Kokia tad amazonės mito prasmė? Visų pirma jis mums rodo moterį tokią, kokia ji *neturi* būti, būtent: praradusią esminį moteriškumo elementą – *meilę*. Iš kitos pusės, jis taip pat pastūmi mus ieškoti tikrojo moteriškumo – lygiagreta ir vyriškumo – idealo, kuris randamas, kai moteris savo meilę papildo jėga, nes dabartiniame blogio paliestame pasaulyje viena tik meile negalima visur ir visuomet viešpatauti. Tam reikalingas yra ir tam tikras jėgos laipsnis, duodąs pasitikėjimo savimi ir galybės apvaldyti tai, kas nenori nusilenkti

meilės įsakymams. Šitas papildymas išlaisvina moterį iš nuolatinio bailumo, svyravimo, vaikymosi aplinkos nuomonės. Jis leidžia moteriai daugiau apsispręsti, o ne būti kitų apsprendžiamai. Tai didina ir kultūrinį moterų produktingumą. Moterų judėjimas, arba vadinamoji emancipacija, kaip tik ir turėtų eiti šita kryptimi: *įgyti jėgos neprarandant meilės.* „Jei norite būti tikros, ne vien vardu, krikščionės, tai turite stengtis, kad jumyse pasireikštų ta krikščionybės jėga. Turite nugalėti savyje visa, kas priešinasi „pasaulio nugalimajai meilei", kaip pasipriešino tiek kilnių, šventų krikščionių moterų. Kitaip visados būsite nudžiūvusios žmonijos medžio šakelės"[2]. Suprantama, nėra lengva atsispirti aplinkai, kai mados nuomonė sunkiu slogučiu spaudžia ne tik moteris, bet ir tuos „drąsiuosius" vyrus. Bet be išsilaisvinimo iš jos nėra galimas nė vienas žingsnis idealo keliu. Tapti amazone irgi lengviau, negu meilę sujungti su pašvęsta jėga. Tokių idealinių moteriškų asmenybių nedaug tėra. Bet jos yra vieninteliė pagalba šiam ligi žiaurumo suvyriškėjusiam amžiui. Šiandieninis heroizmas dar gyvena mūšio laukuose. Reikia tad jis pargabenti iš pasaulio į namus, į šeimą, į privatų butą. Ogi šitą darbą padarys tik moterys herojės, kurių idealas visuomet lieka tie šv. Augustino žodžiai, kuriais jis apibūdino savo motiną šv. Moniką: „Rodos, švelni moteriškė, bet vyriška per tikėjimą".

[2] *Pečkauskaitė M.* Raštai, Kaunas, 1928, t. V, p. 75.

GROŽIO KARALIENIŲ TEOLOGIJA

Keista tema, tiesa? O vis dėlto ji turi gilios prasmės. Ji nėra tik dorinė. Ji glūdi ne tame, kad vyrai gašliu žvilgiu matuoja pro juos žygiuojančias maudymosi kostiumuose mergaites. Jie jas *šitaip* matuoja ir daugeliu kitų progų. Grožio karalienių problema yra iš esmės *teologinė*. Tai yra žmogaus problema, kurios svarba yra ta, kad *grožio konkurse žmogus esti matuojamas ne savo mastu*. Mergaitė yra išrenkama „karaliene" ne todėl, kad ji būtų skaisti, gailestinga, mylinti, globojanti, bet todėl, kad ji yra *graži*. Dorinės savybės nėra ir negali būti matuojamos, nes jos klesti viduje ir yra prieinamos tik vienam Dievui. Tik Jis vienas jas išmatuos ir mus priims į savo nuo amžių prirengtas buveines ar išmes laukan. Todėl *šventumo karalienių nėra*.

Tiesa, yra *šventųjų* Karalienė, į kurią mes meldžiamės ir kurios mes šaukiamės. Tačiau kaip turi nustebti moteriškasis pasaulis, kad *šventųjų Karalienė nėra grožio karalienė*. Ar Marija buvo graži? Bažnyčia nepaliauja tai kartojusi savo liturgijoje: ji vadina Dievo Motiną Libano kedru, Siono kiparisu, Kadešo palme, Jericho rože, lygumų alyvmedžiu, upės krantų tuopa; ji kvepianti kaip cinamonas, kaip aštrus balzamas, kaip rinktinė mira; ji esanti „juoda, bet graži"; ji patraukianti mus savo „tepalų kvapu"; ji pasirodanti „graži tarp žmonių dukterų". Ir visą šią savo nuostabą Bažnyčia užbaigia Nekaltojo Prasidėjimo šventės eilute: „Visa graži esi, Marija – *tota pulchra es, Maria*". Tačiau čia pat priduria: „Ir pirmykštės nuodėmės nėra Tavyje – *et macula originalis non*

est in te". Šie pastarieji žodžiai kaip tik ir atskleidžia Bažnyčios mintį: *Marija yra graži savo nenuodėmingumu*. Kitaip sakant, minėtais epitetais Bažnyčia reiškia ne Marijos viršinį grožį, ne jos kūno estetinę vertę, bet jos nesuteptą *šventumą*, jos malonės pilnybę. Ir čia ji matuoja Mariją *tikruoju* mastu.

Visai priešingai esti grožio karalienių konkursuose. Ten mergaitės yra matuojamos *grožio* mastu – net matematiškai nustatant ir išreiškiant reikalaujamas proporcijas, nes proporcija yra kiekybinis dalykas, todėl ir gali būti skaičiumi išreikšta. Tačiau ką reiškia, jeigu *žmogus* (mergaitė juk, rodos, irgi yra žmogus) yra išmatuojamas *grožio* mastu? Ką reiškia paskelbti žmogų *grožio* karaliumi ar karaliene?

Nuostabios šviesos šiam klausimui suprasti meta Solovjovas savo „Pasakojime apie antikristą", kuriame šis Dievo ir žmogaus priešas yra atvaizduotas, kaip nuostabus *gražuolis*. Velnias, kvėpdamas jam savo dvasią, prisipažįsta jį pagimdęs *grožyje*, o dabar atgimdąs *jėgoje*. Grožis ir jėga yra pagrindinės regimo antikristo apsireiškimo formos. Ir iš tikro antikristas savo grožiu, savo jauna gaivalinga jėga, savo ugninga iškalba (vadinasi, estetiniais pradais) patraukė savęspi Jungtinių Europos Tautų susirinkimą, ir šis jį išrinko ne tik Europos prezidentu ligi gyvos galvos, bet ir suteikė dar Romos imperatoriaus titulą. Tuo Solovjovas norėjo pasakyti, kad grožis yra antikristui sėkminga priemonė pasiekti žmogaus širdį ir įsigyti joje pasitikėjimo. Antikristas sužavi akis išbaigta savo išvaizda, savo judesiais, savo balsu. Jis pasirodo kaip meno veikalas, kaip gyva statula, kaip estetinė vertybė kūne. Kodėl tad antikristas yra gražus?

Savo esmėje grožis yra būties tobulumo išraiška ir sykiu nurodymas į aną būseną, kurią įgis pasaulis po visuotinio perkeitimo, kai ir mūsų kūnas, ir visi daiktai bus tobulai gražūs. Kiekvienu tačiau atveju *grožis yra daikto vertybė*. Kad vidinis būties tobulumas galėtų būti pergyvenamas *kaip grožis*, jis turi būti prieinamas mūsų pojūčiams, o mūsų pojūčiams prieinamas yra tik *daiktas*. Tuo nenorime pasakyti, jog grožis savo prigimtimi būtų medžiaginis dalykas. Ne, ontologiniai grožio pagrindai yra dvasiniai ir net dieviškieji, nes

Dievas yra begalinis grožis – *pulchritudo infinita*, kaip Jį vadino šv. Augustinas, gailėdamasis per vėlai Jį pažinęs ir pamilęs. Tačiau grožį mes galime išgyventi tik savo kūno pojūčiais. Būties tobulumas *kaip grožis* kalba ne tiesiog mūsų dvasiai, kaip gėris ar tiesa, bet tiktai tarpininkaujant mūsų kūno organams – akiai ir ausiai. Todėl anoji dvasinė ir net dieviškoji grožio esmė turi prisiimti *medžiaginį pavidalą*, kad galėtų būti suvokta ir išgyventa. Šia prasme grožis gali būti tiktai daikto – medžiaginio daikto – nešamas ir išreiškiamas. Štai kodėl jis ir yra tiesioginė daikto vertybė. Tai reiškia, kad *grožis nėra asmens vertybė*. Jis nėra matas vertinti žmogiškosios asmenybės vertingumui, nes tikroji asmens vertybė yra *šventumas* – tik jis vienas ir niekas kitas: nei naudingumas, nei gyvastingumas, nei gražumas. *Žmogus yra tiek vertingas, kiek jis yra šventas.*

Jeigu tad žmogus vis dėlto yra matuojamas grožiu, reiškia – jis yra matuojamas jam svetimu mastu, *daikto mastu*, ne asmens. Tuo pačiu jis ir pats esti pažeminamas ligi daikto kategorijos. Kadaise ir žmonės buvo pardavinėjami, ne tik gyvuliai bei daiktai. Tuo metu žmogui buvo taikytas ekonominis *naudos* mastas. Tačiau aną epochą mes laikome barbariška, kuri nesuprato žmogaus tikrosios vertės ir todėl jį laikė ekonomine vertybe. Bet argi anoji tolima epocha skiriasi iš esmės nuo mūsosios, kuri žmogų matuoja estetiniu grožio mastu. Tiesa, grožis yra kilnesnė vertybė, negu nauda. Tačiau vis tiek jis *daikto* vertybė. Gali šis daiktas vadintis meno kūriniu, genialiu kūriniu, bet vis tiek jis yra daiktas, negyvas, besielis, bedvasis daiktas, medžiaginis daiktas, neasmeninis, be laisvės ir be sąžinės. Kokiu tad būdu jo vertybė gali virsti žmogaus mastu; žmogaus, kuris turi dvasią, kuris yra asmuo, kuris yra protingas ir laisvas, jaučiąs, kenčiąs ir mylįs? Argi visos šios žmogiškosios savybės, be kurių žmogus yra nebe žmogus, gali būti išmatuojamos estetiniu mastu? Argi jos turi ką nors bendra su grožiu? Matuoti tad žmogų grožio mastu reiškia jį pažeminti į meno kūrinių eiles. Tai yra toks pat žmogaus vertės nesupratimas, kaip praėjusių amžių žmogaus pardavinėjimas. *Grožio karalienių*

konkursai yra ne žmonių, bet meno kūrinių konkursai. Anos mergaitės, kurios sukiojasi prieš komisijos akis, yra nebe asmenybės, bet *statulos*, norinčios atskleisti ne savo tikrąjį vertingumą, bet tiktai antrinį, atsitiktinį, praeinantį, todėl žmogui nederantį, kad juo girtųsi arba jį rodytų. *Epocha, kuri žmogų vertina grožiu, yra tokia pat barbariška, kaip ir anoji, kuri jį vertino nauda.*

Šitoje vietoje kaip tik ir išeina aikštėn *teologinis* šios problemos pobūdis. Jeigu velnias savo pasiuntinį pagimdė *grožyje*, jeigu antikristas pasirodė prieš pasaulį *kaip gražuolis*, tai reiškia, kad čia buvo norėta daikto vertybe pridengti asmens vertybę. Kitaip sakant, *grožis antikristui tarnavo šventumui atstoti.* Nebūdamas antgamtiškai šventas, jis buvo užtat antžmogiškai gražus. Savo grožiu jis norėjo nukreipti žmonių dėmesį nuo jo nešventumo. Jis pasirodė kaip *statula* todėl, kad negalėjo pasirodyti kaip vertinga *asmenybė*. Jeigu tad mūsų epocha vertina žmogų grožiu, ji tuo pačiu nori mūsų akis nukreipti nuo *tikrojo* žmogaus vertinimo. Ji nori falsifikuoti Dievo paveikslą žmoguje, nes Dievas spindi žmoguje ne per grožį, bet per šventumą. Kitaip sakant, *epocha, kuri žmogų matuoja grožiu, yra antikristinė epocha.* Antikristas veikia visais amžiais ir visais amžiais jis mėgina neleisti prieiti prie tikrosios žmogaus sampratos, kuri glūdi tame, kad *žmogus yra sukurtas pagal Dievo paveikslą.* Todėl vietoje šventumo, kaip specifiškai asmeninės vertybės, išreiškiančios dieviškumą žmoguje, antikristas visados siūlo *kitas* vertybes. Jis matuoja žmogų nauda, jis matuoja jį gyvybe, jis vertina jį grožiu, tuo nustumdamas jį arba į gryną daiktų, arba į gyvūnų, arba į kūrinių eiles, bet niekados nepakeldamas jo ligi tikrojo žmogiškumo ir asmeniškumo. Senovinė epocha buvo antikristinė tuo, kad ji vertino žmogų ekonomine nauda. Neseniai praėjęs rasizmas buvo antikristinis tuo, kad matavo žmogų vitaline gyvybe. Mūsų dienos yra antikristinės tuo, kad vis labiau įsigali grožio mastas. Grožio karalienių konkursai yra kaip tik šios antikristinės dvasios labai būdinga apraiška. Todėl jie užgauna mūsų dvasią ne tik tuo, kad ten mes regime gašlių žvilgių išniekinamą mergai-

čių nekaltybę (moralinis požiūris), bet svarbiausia tuo, kad juose yra išniekinamas pats žmogus, užtrinant jame Dievo paveikslą, o vietoje jo siūlant žavėtis meno veikalo viršine, neasmenine forma (teologinis požiūris). Tuo tarpu žmogus nėra meno kūrinys, tuo pačiu ir grožis nėra jo tikrasis mastas. Kas vis dėlto šį mastą naudoja ar leidžia save juo matuoti, įsijungia į antikristų eiles, kurios „ateina ir jau dabar yra pasaulyje" (plg. *1 Jn 4, 3*). Gali jis tai daryti nesąmoningai ir būti už tai neatsakingas. Kuri gi mergaitė nenori būti graži? Tačiau *objektyviai* jo žingsnis reiškia paramą antikristinei dvasiai žmogaus pažeminime, nes Dievo paveikslą žmoguje paversti išjuoka yra svarbiausias antikristo siekimas. Grožio konkursai ir grožio karalienės kaip tik ir yra tokios Viešpaties paveikslo išjuokos.

1. *Kultūros santykis su lytimi*

Kultūra yra žmogiškoji kūryba, vadinasi, toks dalykas, kuris yra suaugęs su pačiomis žmogaus būtybės gelmėmis. Kultūra yra kuriama ne žmogaus asmens periferijos, ne jojo paviršiaus, bet paties žmogiškojo centro, paties jojo vidaus. *Kultūrinė kūryba yra giliausio žmogaus principo produktas.*

Tuo tarpu žmogus savo dvasios gelmėse yra arba vyras, arba moteris. Jau esame sakę, kad žmogaus lytiškumas jam nėra periferinis dalykas. Lyties principas siekia ligi pačių žmogaus būtybės šaknų. Jis apsprendžia visą žmogaus mąstymą, norėjimą, jautimą ir veikimą. *Lytis yra žmogaus buvimo ir veikimo principas.* Todėl, savaime aišku, ji negali neturėti reikšmės ir kultūrinei kūrybai. *Kultūrinė kūryba, kildama iš pačių slaptingiausių žmogaus būtybės gelmių, tuo pačiu patiria ir žmogaus lyties įtakos.* Kultūrinėje kūryboje visados žymu vyriškų arba moteriškų bruožų. Tiesa, ne visados šitie bruožai yra *aiškūs.* Bet jų visados *yra.* Ir tada, kai kuris nors istorinis periodas atsiduria tolimoje laiko perspektyvoje, visados galima pasakyti, kokia lytis jo kultūroje turėjo persvarą: vyriškoji ar moteriškoji. Klasikinės senovės kultūroje prieš Kristų

Pastaba. Šitas straipsnis yra paskaita, autoriaus skaityta Vytauto Didžiojo universiteto Teologijos-filosofijos fakultete baigiant kultūros filosofijos kurso 1936 m. pavasario semestrą. Todėl kai kurios vietos, kurios mano klausytojams buvo žinomos iš viso kurso, galės būti skaitytojams kiek neaiškios. Autorius duoda šią paskaitą spaudai tik kaip pačios idėjos iškėlimą, rengdamasis ateityje paliestas problemas plačiau panagrinėti. – *A. Mc.*

dar nebuvo visai aišku, kokio pobūdžio yra graikiškoji ir romėniškoji kultūra. Bet šiandien, kai šitos kultūros yra toli nuo mūsų, kai jas mes galime nagrinėti jau laiko perspektyvoje, šiandien mums yra aišku, kad *graikiškoji ir romėniškoji kultūra yra specifiškai vyro lyties padaras.* Kiekvienas kultūrinis kūrinys, paimtas skyrium, gali būti neaiškus. Bet kai imama kultūra visoje josios pilnumoje, lyties įtaka ir vienos arba antros lyties persvara visados galima nesunkiai susekti. *Lyties įtaka kultūrai gyvena objektyviuose kultūros laimėjimuose, kultūrinių gėrybių organizacijoje, jų supratime ir jų aiškinime.* Todėl *Simmelis,* kuris bene pirmutinis yra atkreipęs dėmesį į lyties reikšmę kultūrinei kūrybai, ir sako, kad „žmonijos kultūra net ir grynai daiktinio savo turinio atžvilgiu nėra belytė, ir savo objektyvumu ji nėra anapus vyro ir moters"[1]. Kiekvienas akylesnis kultūros tyrinėjimas kultūros lytiškumą lengvai parodo. Tai yra faktas. Reikia mums susekti šito fakto priežastis ir išaiškinti kultūros lytiškumo prasmę.

Kultūrinės kūrybos savotiškumas pareina nuo žmogaus santykių su būtimi ir su idėja. Kas kaip išgyvena būtį, tas kuria ir tokią kultūrą. Jeigu mes sakome, kad Vakarų kultūra yra linkusi daugiau į išviršinius pavidalus, o Rytuose vyrauja išvidinės kultūros sritys, tai tik dėl to, kad Vakarų žmogus būtį išgyvena kaip aktą, o rytietis būtį laiko potencija. Vakarų žmogui būtis nori aktualizuotis, ir jis todėl jaučia pareigą sava kūryba šitą būties norą patenkinti. Tuo tarpu rytietis būtį supranta, kaip išvidinių potencijų apsireiškimą ir todėl sava kūryba šitas išvidines potencijas jis stengiasi tobulinti ir didinti. *Kultūros forma, josios organizacija, net josios prasmės suvokimas ir josios uždaviniai priklauso nuo žmogaus dvasios nusistatymo būties atžvilgiu, nuo būties išgyvenimo ir nuo josios supratimo.*

Todėl norint suprasti vyriškojo ir moteriškojo principo vaidmenį kultūrinėje kūryboje, visų pirma mums reikia suprasti, *kaip vyras ir moteris santykiuoja su būtimi.* Kitaip sakant, mums reikia atskleisti vyro ir moters dvasios nusistatymą

[1] Philosophische Kultur, Leipzig, 1911, p. 280.

būties atžvilgiu. Koks bus šitas nusistatymas, tokia bus ir vyro bei moters kuriama kultūra.

Kalbėdami apie vyriškąjį ir moteriškąjį pradą būties rūšyse, minėjome, kad vyriškasis pradas yra *išcentrinis*, moteriškasis – *įcentrinis*, vyriškasis yra *skaldąs*, moteriškasis – *jungiąs*, vyriškasis – *individualizuojąs*, moteriškasis – *bendrinąs*. Tai yra pagrindinės šitų pradų žymės, kurios juodu skiria ir sykiu jungia kaip poliarinius principus.

Šitos žymės yra aiškios ir vyro bei moters dvasioje ir josios santykiuose su būtimi. *Vyras*, būdamas išcentrinio, skaldančio ir individualizuojančio prado atstovas, ir *būtį išgyvena kaip suskilusią, sudėtingą, kaip sumą atskirų individų, atskirų sričių ir atskirų laipsnių*. Jam būtis nėra kažkas *viena*, bet kažkas *daug*. Vyrui gyvenimas nėra vieningas vyksmas, bet vyksmas, kuris faktiškai vyksta įvairiose srityse, įvairiuose laipsniuose, o tik mūsų sąmonė šituos įvairius vyksmus suveda vienybėn. *Vyras savo pažiūrose į būtį visados yra daugiau ar mažiau mechanistas.* Štai kodėl iš pirmykščio totemistinio kultūros ciklo yra išaugusi demokratiškoji filosofija, kuriai visa būtis ir visas gyvenimas yra ne kas kita, kaip individualių, vienas nuo kito nepriklausančių atomų suma. Mechanistinis būties ir gyvenimo supratimas iš esmės yra surištas su *ryškia* vyriškosios dvasios struktūra.

Dėl šito skaldančio savo pobūdžio *vyras idėją atskiria nuo būties*. Jam idėja yra *šalia jo* paties ir *šalia būties*. Vyras gali kovoti dėl idėjos ir dėl jos net žūti, bet jis visados ją išgyvena, kaip kažkokį pradą, kuris yra jam priešais, kurio jis siekia ir kurį jis yra pašauktas realizuoti. *Idėja vyrui reiškia begalinį uždavinį*. Savo viduje vyras visados yra vienišas. Jis gali turėti savyje idėjų. Bet visas jas jis išgyvena, kaip svetimą pradą, kuris yra jam atėjęs iš šalies ir su jo būtybe nesutapęs ir negalįs sutapti. Štai kodėl vyras gali vykdyti ir tokią idėją, kuriai jis savo vidumi nepritaria.

Tuo tarpu moters santykis su būtimi ir su idėja yra visai kitoks. Moteriškasis principas visame gyvenime yra įcentrinis, jungiąs ir bendrinąs. Todėl *moteris būtį išgyvena ne kaip suskal-*

dytą, bet kaip vieningą, ne kaip sudėtą iš atskirų nepriklausomų atomų, bet kaip gyvą organizmą, kuriame viena dalis priklauso kitai, kuriame visi yra nariai ir tuo būdu sudaro ankštą bendruomenę. Kiek vyras gyvenimą supranta kaip *sumą*, tiek moteris gyvenimą laiko *visuma*. Organiškas pasaulio ir gyvenimo suprati-mas iš esmės yra susijęs su moteriškosios dvasios struktūra.

Moteris būtį išgyvena kaip vieningą. Tai yra pagrindinis jo-sios dvasios bruožas. Jai būtis nėra suskirstyta į atskiras rū-šis, į atskirus laipsnius, bet yra organiškai suaugusi, orga-niškai susimezgusi į neatskiriamą ir nesuskaldomą vienybę. Dėl to ir tarp būties bei idėjos moteriai nėra tokio skilimo, kaip vyrui. Moteris idėją išgyvena ne kaip kažkokį pradą, esantį šalia josios ir šalia būties, bet kaip pradą esantį *joje pačioje* ir *būtyje*. Štai kodėl moteris dažnai nesupranta vyro pastangų realizuoti idėją įvairiuose pavidaluose, leistis į gy-venimo skaldymą ir specializavimą. *Objekto-subjekto dualiz-mas moteriai nėra toji pirmykštė gyvenimo kategorija, kaip vyrui.* Moteris savo viduje nesijaučia tokia vieniša, kaip vyras. Jei-gu moteris turi idėją, tai šitoji idėja suauga su pačia josios būtybe, ji tampa jai sava, ji ją palaiko ir gaivina. Todėl Sim-melis teisingai sako, kad moteris „yra visuomet savyje, ji yra namie, tuo tarpu vyras savo namus turi šalia savęs"[2]. Tas pat Simmelis yra taip pat pastebėjęs, kad moteriškojo buvimo forma yra jos vienybė su būtimi, o vyriškojo buvimo forma yra idėjos atitraukimas nuo būties[3].

2. *Vyriškosios ir moteriškosios kultūros charakteristika*

Iš vyro ir moters nusistatymo būties atžvilgiu išplaukia ir kultūros kūrybos žymės. Vyras kuria kitaip, negu mote-ris, ir moteris kitaip, negu vyras, nes jie kitaip suvokia būtį ir kitaip su ja santykiuoja. *Vyriškoji ir moteriškoji kultūra yra*

[2] Ten pat, p. 83.
[3] Ten pat, p. 99.

skirtingos ne savo esme, bet savo apraiškomis ir savo kryptimis. Vyras ir moteris abu yra *žmonės*, todėl jų abiejų kultūra yra *žmogiškoji* kūryba. Bet šitos kūrybos pobūdis ir josios kryptis yra skirtingos, nes jos kyla iš lyties principo apspręsto žmogiškumo.

Vyras būdamas išcentrinis, suskilęs ir individualistas, *sava kūryba stengiasi pergalėti būties suskaldymą.* Jis nori išeiti iš to objekto-subjekto dualizmo, kuris žymi visą jo gyvenimą. Tuo tarpu dualizmo pergalėjimas, kaip matėme kalbėdami apie kultūrą, kaip dvasios objektyvaciją, *įvyksta objektyviniame kūrinyje.* Objektyvus kūrinys suima į save subjektyvios ir objektyvios dvasios, dvasios ir gamtos pradus ir juos savyje sujungia. Tiesa, šitas sujungimas yra labai netobulas, bet prigimtojoje mūsų tikrovėje jis yra *vienintelis.* Todėl vyras, siekdamas objekto-subjekto vienybės, tuo pačiu siekia savo kūrybos *objektyvacijos. Objektyvavimas yra pirmoji vyriškosios kultūros žymė.* Sava dvasia suskaldydamas būtį ir gyvenimą, vyras kūryboje vėl šitą būtį ir šitą gyvenimą stengiasi suvienyti objektyvinių kūrinių pavidalu. *Vyro kūrybos tikslas yra objektyvus kūrinys.* Visa, kas yra neobjektyvuojama, visa, kas lieka dvasios gelmėse, vyro nepatenkina. Jo kūryba nori būti regima ir pastovi. Štai kodėl vyriškoji kultūra pirmoje eilėje linksta į tokias kultūros sritis, kuriose šitie išviršiniai, regimi, objektyvūs pavidalai yra realiausi. Vyras yra technikas, mokslininkas, menininkas, visuomenės organizatorius, nes visose šitose srityse regimi pavidalai turi pirmaeilės reikšmės.

Iš to paties vyro susiskaldymo ir noro vienyti kyla ir antroji jo kuriamos kultūros žymė, būtent: *formavimas.* Vyras siekia gyvenimo vienybės. Bet šitoji vienybė gali ateiti *tik per formą.* Forma yra vienybės pradas. Forma padaro, kad daiktas nėra suskilęs ir išsisklaidęs. *Todėl vyras savo kūryba siekdamas gyvenimo ir būties vienybės tuo pačiu siekia ir formos.* Formalinis elementas jo kūryboje yra labai ryškus. Vyro kūryba yra *formos kultūra* arba *pavidalo kultūra,* nes apipavidalinimo arba formavimo momentas joje yra labai aiškus. Čia yra priežastis, kodėl visos tos kultūros, kaip graikų, rymiečių, kuriose buvo vyro dvasios persvara, buvo *pavidalo kultūros* tipai. Čia taip pat

glūdi priežastis, kodėl vyras kiekvieną savo darbą stengiasi išreikšti tam tikros sistemos, tam tikros formos pavidalu. Tai plaukia iš jo dvasios struktūros. Vyriškoji kultūra yra *prigimties formavimas.*

Sukurti objektyvius pavidalus, suformuoti tobula lytimi gamtos parengtą daiktą galima tik tada, kai šitas daiktas yra *individualus,* kai jis yra atsiskyręs nuo kitų ir turįs bent reliatyvų savarankiškumą. Formos negalima uždėti tiems dalykams, kurie yra bendri. Taip pat bendrumoje negalima objektyvuoti savo dvasios. Todėl vyriškoji kūryba, apsireikšdama objektyviais pavidalais ir siekdama visų pirma suteikti šitiems pavidalams tobulą formą, pasidaro sykiu vėl būties ir gyvenimo skaldytoja arba specializuotoja. *Specializavimas yra trečioji pagrindinė vyriškosios kultūros žymė.* Vyriškoji kūryba yra *speciali* kūryba. *Vyras kultūrininkas iš esmės yra specialistas.* Toji pirmykštė vienybė, kurioje visos kūrybos sritys buvo palenktos ir valdomos vieno aukštesnio principo, vyriškoje kultūroje jau yra išnykusi. Čia vyrauja daugingumo principas, kuris atskiras žmogiškosios kūrybos sritis vis labiau atpalaiduoja vieną nuo kitos, vis labiau specializuoja ir vis labiau skaldo gyvenimą. *Darbo pasidalijimas yra ryškus visur ten, kur tik įsigali vyriškasis principas.* Su vyro dvasios įsigalėjimu žengia ir specializacijos įsigalėjimas, ir gyvenimo suatominimas. *Vyras gali kurti tik vienoje ir tai gana siauroje gyvenimo srityje,* nes jis pasitenkina laimėjęs objektyvinių tobulos formos pavidalų. Tuo tarpu tokių pavidalų laimėti galima ir labai siauroje srityje, visiškai nepaisant gyvenimo visumos.

Trys tad pagrindinės žymės charakterizuoja vyriškąją kultūrą: 1) *objektyvavimas* arba tendencija kūrybą apreikšti regimais išviršiniais pavidalais; 2) *formavimas* arba tendencija savai kūrybai laimėti tobulą lytį ir tuo būdu persvarą atiduoti ne turiniui, bet formai; 3) *specializavimas* arba tendencija kurti tik vienoje aprėžtoje srityje, paliekant šalia gyvenimo visumą ir kitas net ir artimas sritis.

Moteriškosios dvasios kūryba kaip tik papildo šitas vyriškosios kultūros žymes. Kaip apskritai lyčių pradas yra poliarinis, ir žmogiškumas įvyksta tik lyčių vienybėje, taip ir

vyriškoji, ir moteriškoji kultūra pačia savo prigimtimi yra poliarinė ir todėl savaime reikalaujanti papildymo iš antrojo poliaus. Moteriškoji dvasia sukuria tokią kultūrą, kuri atskleidžia antrąją būties ir gyvenimo pusę, kuri parodo antrąjį žmogaus dvasios santykiavimo su būtimi bruožą.

Jeigu vyro kultūra kyla iš vyriškosios dvasios nusistatymo būties, *kaip suskilusios*, atžvilgiu, tai moteriškoji kultūra kyla iš moters dvasios santykių su būtimi, *kaip su vieninga.* Moteris išgyvena būtį ir gyvenimą *kaip vieningą savyje*, kaip organišką dalyką. Ir šitas pagrindinis moters dvasios nusistatymas yra moteriškosios kultūros žymių šaltinis.

Pirmutinė moters kultūros žymė yra josios *subjektyvumas.* Kiek vyras savo kūrybą nori objektyvuoti regimais pavidalais, tiek moteris stengiasi savo *kūrybą sutelkti būties viduje.* Vyras savo kūryba išeina į paviršių, jis yra *išcentrinis.* Moteris savo kūryba įeina į daikto vidų, į subjektą. *Ji yra įcentrinė.* Taip yra dėl to, kad moters kūryba stengiasi ne būtį vienyti, ko siekia vyras, bet būtį *patobulinti pačioje josios esmėje.* Jeigu vyriškoji kultūra yra gamtos formavimas ir dvasios objektyvavimas, tai moteriškoji kultūra yra visų pirma *būties tobulinimas.* Šiuo atžvilgiu ir sakoma, kad moteriškoji kultūra yra subjektyvi, vadinasi, kad ji ne tiek stengiasi apsireikšti iš viršaus, kiek pasilikti subjekto viduje, jojo dvasioje ir jojo prigimtyje. Moters kuriama kultūra yra *vidaus* kultūra. Štai kodėl moteris ir renkasi tokias gyvenimo sritis, kur ji šitą išvidinį savo kūrybos pobūdį galėtų tinkamai apreikšti. Todėl ugdymas, karitatyvinis veikimas, namų gyvenimas yra geriausia moteriai dirva. Čia josios kūryba pasiekia aukščiausių laimėjimų.

Priešais formalinį vyro kultūros pobūdį moteris pastato *materialinį pobūdį.* Kiek vyro kultūra yra formos kultūra, tiek moters kultūra yra *turinio kultūra.* Moters dvasia apima visą gyvenimą jo visumoje ir vienybėje. Jai todėl nėra reikalo jį vienyti ir todėl nėra reikalo atiduoti persvarą formai. Josios tad kūryboje turinio elementas ima viršų. Moteris tarsi maitina vyro sukurtas formas ir jas pripildo vertingu turiniu. Dėl to *moters kultūra visados yra daugiau išraiškos, ne pavidalo, kultūra.*

Moteris nori simboliškai pasakyti tai, ko ji siekia ir ką ji stengiasi realizuoti. *Todėl simbolis yra neišvengiamas moteriškosios kultūros palydovas.* Tai patvirtina ir tas faktas, kad pirmykštėje matriarchatinės kultūros kūryboje misterinis elementas buvo vyraująs. Misterijos yra moters dvasios padaras.

Išgyvendama būtį kaip vieningą, moteris nėra priversta savo kūrybą specializuoti. Ji savo kultūra nori apimti *visą* gyvenimą ir visą būtį josios pilnatvėje. *Moteriškoji kultūra yra bendrumos, visumos kultūra.* Moteriai yra nepakeliama specializacija arba gyvenimo išskaldymas į nepriklausančias dalis ir sritis. Visa moters būtybė, visas jos veikimas yra ankštai surištas su vienijančiu būties ir gyvenimo centru, ir todėl kiekvienas atitrūkimas nuo šito centro moteriai yra nepakeliamas. *Moteris negali būti specialistė savo kūryboje.* Jei moteris pareina į kokią nors specialybę, ji virsta amatininke, ne kūrėja. Kaip kūrėja, ji gali gyventi tik ryšium su gyvenimo visuma. Juo tad gyvenimas labiau šakojasi ir skaldosi, tuo sunkiau moteriai apimti jojo visumą ir tuo pačiu tuo sunkiau jai darosi būti kūrėja tikra šita žodžio prasme. Čia glūdi pirmoji moters kultūrinio nevaisingumo priežastis.

Trys tad yra pagrindinės moteriškosios kultūros žymės: 1) *subjektyvumas* arba tendencija tobulinti būtį josios viduje; 2) *turiningumas* arba tendencija savo kūryboje persvarą atiduoti *turiniui*; 3. *bendrumas* arba tendencija savo kūryba apimti būtį ir gyvenimą jojo visumoje.

Moteris nepasitenkina vyro sukurta kultūra, nes šitoji kultūra neatitinka moteriškosios dvasios struktūros. Vyras yra suskilęs savyje, jis yra nepastovus, veiklus ir neramus. Jis todėl ieško savo priešginybės pastoviose sustingusiose objektyviose formose. Tuo tarpu moteris yra savyje vieninga ir rami. Ji todėl savo kūrybą stengiasi pakreipti įvairumo ir kitimo linkme. Minėtos moters kultūros žymės kaip tik ir apreiškia šitą bendrą linkimą. Subjektyvinis gyvenimas ir subjektyviniai išvidiniai pavidalai niekados nėra sustingę, kaip išviršiniai daiktai. Išvidinis bet kokios būtybės gyvenimas visados yra *tapsmo* kategorijoje. Turinys, santykyje su forma taip pat pasirodo ne kaip statinis, bet kaip *dinaminis* elementas. Tai for-

ma padaro, kad daiktas yra nekintąs. Turinys, kaip begalinių potencijų ir begalinio būties turiningumo nešėjas, yra *kintamumo* pradas. Turiningas daiktas labiau yra įvairus, negu formingas daiktas. Gyvenimo visumos aprėpimas taip pat laiduoja moteriai didesnį josios kūrybos įvairumą ir apsaugo šitą kūrybą nuo sustingimo. Visos tat žymės rodo, kad *moters kūryba siekia ne pastovumo, bet įvairumo, organiškumo, gyvybės ir dvasios.* Čia yra priežastis, dėl ko moters kultūra yra ne tiek *daikto*, kiek *asmens* kultūra (ne *Sachkultur*, bet *Personenkultur*). Vyras yra tapsmas, todėl jis siekia būties. Jo kūrybos procesas eina iš *werden* prie *sein*. Moteris yra būtis, todėl savo kūryba ji siekia tapsmo. Josios kūrybos procesas eina iš *sein* prie *werden*. Vyras sava kūryba gyvenimą sustingdo, sukausto ir suformuoja. Moteris sava kūryba gyvenimui duoda gyvybės, įvairumo, turinio ir kitimo.

3. *Namai ir pasaulis kaip moteriškosios ir vyriškosios kultūros išraiškos*

Vyro ir moters kultūrinė kūryba kristalizuojasi tam tikrais kultūros tipais. Yra dvi kultūrinio gyvenimo formos – net dvi apskritai viso žmogaus gyvenimo formos, – kuriose vyriškasis ir moteriškasis pradas pasirodo kaip tvarkytojas ir apsprendėjas, būtent: *pasaulis* ir *namai*. Pasaulis ir namai yra vyriškosios ir moteriškosios kultūros pavidalas. Pasaulyje ir namuose telkiasi vyriškoji ir moteriškoji dvasia visais savo principais, visomis savo žymėmis, visais savo uždaviniais ir siekimais. *Pasaulis yra vyriškojo buvimo ir vyriškosios kūrybos forma. Namai yra moteriškojo buvimo ir moteriškosios kūrybos forma.* Tai nėra dvi gyvenimo *sritys*, kurios viena nuo antros skirtųsi materialiniu objektu. Šitą dalyką reikia gerai suprasti, nes tik tada atsiskleidžia namų ir pasaulio prasmė.

Žmonijos intuicija jau nuo neatmenamų laikų *namus* yra skyrusi *moteriai*, o viešąjį gyvenimą – *vyrui*. Moteris buvo pastatyta namų centre, o vyras – pasaulio centre. Bet šitoji iš esmės visai teisinga intuicija labai greitai buvo iškreipta ir ne-

suprasta. Namai ir pasaulis žmonijos istorijoje labai greitai buvo vienas nuo antro skiriami materialiniais savo objektais ir savo sritimis. Jeigu šiandien sakoma, kad moters pašaukimas yra dirbti namuose, tai tuo suprantama tam tikros apribotos sritys, pavyzdžiui, namų ūkis, vaikų auginimas, apskritai visa, kas yra susiję su namų gyvenimu. Iš kitos pusės, kai sakoma, kad vyras kuria pasaulyje, tai tuo taip pat suprantama tam tikros nuo namų skirtingos ir vienam tik vyrui skiriamos sritys, kaip mokslas, menas, visuomeninis ir politinis gyvenimas. Čia kaip tik ir glūdi pagrindinė klaida namų ir pasaulio koncepcijose. *Namai ir pasaulis yra ne dvi skirtingos gyvenimo ir veikimo sritys, bet du skirtingi gyvenimo ir veikimo būdai. Jie vienas nuo antro skiriasi ne materialiniais savo objektais, ne objektyviomis sritimis, bet formaliniu žmogaus dvasios nusistatymu viso gyvenimo, visų objektų ir visų sričių atžvilgiu.* Namai ir pasaulis reiškia ne tam tikrą žmogaus apsiribojimą atskiromis sritimis, bet savotišką dvasios santykiavimą su visa būtimi. *Namų kultūra, kaip ir pasaulio kultūra, apima visą gyvenimą.*

Pasaulis yra sukurtas, kuriamas ir palaikomas *vyro*. Kai sakoma, kad vyras išeina iš namų ir eina į pasaulį, tai reiškia ne tai, kad jis eina į mokslo, meno arba visuomeninio gyvenimo sritis, bet tai reiškia, kad jis visą gyvenimą taip apipavidalina ir taip formuoja, kad yra gaunamas savotiškas gyvenimo būdas, kurį mes ir vadiname *pasauliu*. Kad šitame gyvenimo būde mokslas, menas ir visuomeninis gyvenimas turi ypatingos reikšmės, tai čia yra tik pasaulinio gyvenimo apraiškos. *Pasaulio kultūra yra vyriškosios kūrybos padaras ir vyriškosios santykiuosenos su būtimi išdava.* Kai vyras savo kūrybą objektyvuoja regimais pavidalais, kai jis ją stengiasi apvilkti tobulomis ir pastoviomis formomis, kai jis ją suskaldo į atskiras sritis, jis tuo pačiu sukuria *pasaulio* kultūrą. *Pasaulio kultūra yra objektyvavimo, formavimo ir specializavimo rezultatas.* Todėl dairydamiesi po dabartinį gyvenimą, kurio centras yra *pasaulyje*, ne namuose, nes visa Europos kultūra yra vyro padaras, mes ir matome šitas aiškias vyro kūrybos žymes. Pasaulis, kaip jis apsireiškia dabartine savo forma, yra objektyvinių kūrinių gaminimo vieta, yra formavimo vieta,

yra specializavimo objektas. Mūsų gyvenimas stengiasi kiekvieną kartą apsireikšti konkrečiais ir regimais pavidalais. Mes visai nesirūpiname, ar tie pavidalai turės kokią nors prasmę. Objektyvinis kultūros vertinimo momentas dabar yra aiškiai persvėręs ir nuslėgęs subjektyvinį momentą. Mes vertiname kultūrinės kūrybos laimėjimus tik juose pačiuose ir visai jų nerišame su subjektyvine dvasia, su žmogumi ir jo vidaus gyvenimu. Mes rašome daugybę veikalų, visai nesirūpindami, ar kas nors juos skaito. Šių dienų mokslininkas nesirūpina savo teorijų populiarumu. Todėl mokslinės idėjos egzistuoja tik mažuose rateliuose, tuo tarpu plačios masės gyvena be mokslo nuovokos. Šiandien didžiausia hiperprodukcija mokslo, meno, literatūros veikalų, mokslo išradimų ir atradimų lieka nepanaudoti, lieka neperėję per žmogaus dvasią ir tuo būdu patenkina tik grynai vyriškąjį norą objektyvuoti savo idėją, visiškai nesirūpinant šitos objektyvacijos likimu. Šių dienų vyras kūrėjas, vyras kultūrininkas yra panašus į gegutę, kuri padeda kiaušinį ir jį palieka svetimųjų globai.

Iš kitos pusės, šiandieniniame vyro sukurtame ir kuriamame pasaulyje matome nuolatinį, tiesiog ligūstą, *formos* norą. Šitas noras apsireiškia sistemų, organizacijų, sąjungų, įstatymų pavidalais. Mes menkai vertiname tuos filosofus, kurie nėra sukūrę savos sistemos, vadinasi, kurie savo idėjų nėra suorganizavę tam tikra aiškia forma. Augustino pobūdžio filosofai arba Platono šalininkai dažnai nėra laikomi tikrais mokslininkais. Šiandien mokslininku laikomas tas, kas stato atbaigtą aiškios formos ir ryškaus pavidalo idėjų rūmą. Visuomeniniame gyvenime šitas formos noras apsireiškia *organizacijomis*. Organizacija iš esmės yra bendruomeninio gyvenimo forma. Kiekviena bendruomenė savo objektyvioje ir konkrečioje apraiškoje yra organizacija. Netolimi mūsų amžiaus laikai yra šitas išviršines bendruomenių formas taip smarkiai pabrėžę, kad šiandien organizacijos jau pradeda tiesiog dusinti žmogaus asmenį ir gniaužti organišką bendruomenių pobūdį. Su tuo yra susijusi šiandieninė organizacijų krizė, kuri yra viso vyriško pasaulio krizės ženklas.

Apie dabartinio pasaulio kultūros *specializaciją* nėra reikalo daug kalbėti. Ji šiandien yra aiški kiekvienam. Dabartinis pasaulis savo gyvenime yra tiek išsiskaldęs, tiek išsišakojęs, kad net labai artimos sritys nesusisiekia viena su kita. Kiekvienoje srityje yra vyraująs „specialistas", kurio nuomonė yra reikšminga tik jo srityje. Nieko nebūtų galima sakyti prieš tokią specializaciją *gamtinėje* mūsų gyvenimo srityje, kaip ūkyje, technikoje. Bet kai šitokia specializacija pereina ir į dvasinę sritį, kai specialistas pradeda vyrauti filosofijoje, teologijoje, literatūroje, teisėje, tuomet, suprantama, žmogaus dvasios gyvenimas yra palaidojamas, nes jis yra paverčiamas suma atskirų vienetų, kas iš esmės yra priešinga žmogaus dvasios esmei. Žmogaus dvasia niekados nėra ir negali būti *suma*. Ji yra *visuma*. Ji apima viską ir viską nori suvesti į sintezę. Tokia dvasinė sintezė šiandien vyro sukurtame pasaulyje yra negalima. Kai teologijoje vienas yra dogmatikos specialistas, kitas moralinės, trečias asketikos, kai filosofijoje gnoseologas nesidomi kultūros filosofija, gamtos filosofui nerūpi religijos filosofija ir ontologija, jokia aiški ir sintetinė pasaulėžiūra nėra galima.

Toks yra šiandienio vyriškojo pasaulio vaizdas. Vyras, kurdamas savą kultūros tipą, jį kuria taip, kaip reikalauja vyriškoji prigimtis. Bet ji, būdama vienapolė, tuo pačiu yra vienašališka ir sukuria vienašališką kultūrą. Todėl atsiranda kultūros krizė, paskui kuria eina ir viso vyriškojo gyvenimo krizė. Reikia pastebėti, kad toks objektyvavimas, organizavimas ir specializavimas yra šiandien ryškus ne tik moksle, mene, technikoje ir visuomenės gyvenime, bet net ir tokiose srityse, kurios *iš esmės* yra *išvidinės* kultūros dalykai. Šiandien vyras yra objektyvavęs *ugdymą*, šiandien jis vis labiau stengiasi suimti į organizacines lytis *karitatyvinį veikimą*. Labdarybės valstybinimo tendencija yra ne kas kita, kaip pastangos šitam išvidiniam žmogaus meilės darbui suteikti regimą ir pastovų pavidalą arba jį objektyvuoti. Tai kaip tik ir rodo, kad *pasaulio kultūra yra ne atskira sritis, bet tam tikras kūrybos būdas, kuris gali apimti ir mūsų laikais apima visas sritis*. Jis kyla iš vyriškosios dvasios struktūros, kurioje yra, kaip minė-

jome, trys pagrindinės tendencijos: tendencija objektyvuoti, tendencija formuoti ir tendencija specializuoti. Kai šitos tendencijos apsireiškia praktikoje ir kai jos susikristalizuoja konkrečiu pavidalu, mes gauname pasaulio kultūros tipą. Pasaulio kultūra yra vyriškosios kūrybos apsireiškimas ir sykiu vyriškosios dvasios simbolis. Jis gali įsibrauti į visas gyvenimo sritis, net į žmogaus dvasios vidų. Asketikos bandymas ir pastangos siekti žmogaus tobulybės per atskirų dorybių realizavimą jojo viduje yra ne kas kita, kaip pasaulio įsibrovimas į išvidinį žmogaus gyvenimą. Dorybės yra ne kas kita, kaip tam tikros formos, kuriomis yra apspraudžiamas žmogaus vidus. Tai yra vyriškoji asketika. Vyriškasis veikimo būdas gali paliesti visas sritis. Tuomet mes sakome, kad pasaulis įsibrauna į namus, į žmogaus vidų. Tuomet yra kalbama apie visos kultūros suprofanavimą, nes kultūros esmės apreiškimas iš viršaus visados yra šitos esmės tam tikras pažeminimas. Kultūra yra kažkas šventa savo gelmėse ir kiekvienas josios gelmių per didelis atskleidimas visados reiškia josios suprofanavimą.

Taip reikia suprasti ir *namų* kultūrą. Namai taip pat reiškia ne atskirą gyvenimo sritį, bet *visą* gyvenimą su *visomis* jojo sritimis, tik savotiškai suprastą, savotiškai pergyvenamą ir todėl savotiškai kuriamą. *Namai yra sintetinė kultūros lytis.* Namuose telkiasi visas gyvenimas. *Namų kultūroje yra ir teorinis, ir praktinis, ir estetinis momentas. Namai priklauso ir gamtinei, ir kultūrinei, ir religinei gyvenimo sričiai.* Tai yra pagrindinis dalykas namų koncepcijoje. Kas namus laiko tik atskira gyvenimo sritimi, tas nepasiekia jų esmės. Namai yra tam tikra gyvenimo forma, kurioje telkiasi tam tikru būdu visa, ką tik šitas gyvenimas pagamina. *Namai yra sintetinė ir jungiamoji viso gyvenimo lytis.*

Ir štai namų kūrėja ir palaikytoja yra *moteris.* Kai sakome, kad moteris yra skirta namams, tai reiškia, kad ji yra skirta ne tai ar kitai sričiai, ne virtuvei, ūkiui ar vaikams, kaip šiandien daugeliui atrodo, bet tai reiškia, kad ji yra skirta *visam* gyvenimui su *visomis* jo sritimis, bet kad ji šitas sritis turi suvokti, išgyventi ir kurti *namų dvasioje.* Tai yra pa-

grindinis namų kultūros ir sykiu moteriškosios kultūros bruožas. Namų dvasia turi persunkti visą moters kūrybą, vis tiek ar šita kūryba bus teorinė, praktinė ar estetinė. Ir moksle, ir mene, visuomeniniame gyvenime moteris turi būti *namuose*, tai reiškia ji turi kurti, išeidama iš namų dvasios, iš namų pobūdžio, iš namų prigimties. Kuo tad yra charakteringi namai?

Visų pirma savo *sintetiniu pobūdžiu*. Namuose yra *visas* gyvenimas dar neišsiskaldęs, ne specializuotas, bet pirmykštėje savo vienybėje ir sintezėje. Namuose nėra mokslo, nėra meno, nėra organizacijų skyrium, bet yra visas gyvenimas kaip toks, gyvenimas nesumechanizuotas, bet gyvas ir organiškas. Namuose netrūksta mokslinių dalykų. Namuose netrūksta meno. Namuose taip pat yra organizacija su savo papročiais, nuostatais ir normomis. Bet visi šitie dalykai čia yra ankštai susiję vienas su kitu. Visi jie yra vienas nuo kito neatsiskyrę, vienas nuo kito nesiizoliavę. Visi jie sudaro vieną visumą, jungiamą ir gaivinamą bendros žmogiškosios dvasios. Teorinis, praktinis ir estetinis momentas čia nėra išsivystę į atskiras sritis, kaip tai matome pasaulio gyvenime. Namuose jie organiškai jungiasi ir tuo būdu sudaro savotišką pasaulio, išsiskaldžiusio pasaulio, priešginybę. Tai, kas pasaulyje yra išsiskyrę, tai namuose yra vienybėje. *Sintetiškai organiška visuma yra pirmutinis namų bruožas.*

Antras namų bruožas yra tas, kad gyvenimas namuose nesiobjektyvuoja konkrečiais ir regimais pavidalais, bet telkiasi viduje. Namų kūryboje tarp kūrėjo ir kūrinio nėra tokio atsiskyrimo kaip pasaulyje. Namų gyvenimas iš esmės yra išvidinis gyvenimas. Vis tiek ar mes imsime teorinį momentą, ar praktinį, ar estetinį – visur mes rasime šitą išvidinės kultūros ir išvidinės kūrybos bruožą. Teorinis momentas namuose nesusikristalizuoja mokslo sistemomis kaip pasaulyje. Čia jis apsireiškia kaip išvidinis žmogaus dvasios veikimas pažinimo tvarkoje. Praktinis momentas nekuria įvairių teisės normų ar organizacijų. Teisinis namų sutvarkymas yra jiems atėjęs iš pasaulio. Jis nėra namų kūrybos rezultatas. Praktinis momentas namuose apsireiškia išvidiniu žmogaus valios palenkimu namų tradi-

cijoms, namų papročiams, namų dvasiai ir jų vedėjams. Estetinis momentas namuose nesiobjektyvuoja meno kūriniais, bent tokia prasme, kaip mes juos šiandien suprantame. Namai yra sukūrę meno užuomazgas. Bet šitos užuomazgos visados yra susijusios su žmogaus išvidiniu gyvenimu. Vadinasi, *visas namų gyvenimas vyksta žmogaus dvasios viduje, o visi objektyviniai pavidalai čia yra tik atrama anam išvidiniam gyvenimui palaikyti arba apreikšti.* Bet šitie objektyviniai pavidalai neturi vertės *patys savyje.* Namų dvasia juos traktuoja kaip išvidinės kultūros priemones ir dažnai tik kaip simbolius. Objektyviniai pavidalai namuose turi visai kitokios prasmės negu pasaulyje. Pasaulyje jie yra laikomi vertingais patys savyje. Jų ten yra siekiama kaip vertingų, kaip savarankiškų. Tuo tarpu namuose jie yra vertingi tik tiek, kiek per juos apsireiškia išvidinis namų kūrybos veikimas, kiek jie šitą išvidinę kūrybą palaiko ir ugdo. *Namų kūryba yra iš esmės vidaus kūryba.* Ji į vidaus gyvenimą eina ir jame pasilieka.

Dabar mes galime lengvai suprasti, kodėl namų kūrėja yra *moteris,* kodėl ji namų dvasioje geriausiai jaučiasi, ir ką reiškia kurti namų dvasioje ir namų bruožus įnešti į visą gyvenimą.

Jau esame minėję, kad pagrindinės moteriškosios kūrybos žymės yra šitos kūrybos *subjektyvumas* arba tendencija tobulinti būtį josios viduje, *turiningumas* arba tendencija savoje kūryboje persvarą atiduoti turiniui ir *bendravimas* arba tendencija sava kūryba apimti visą gyvenimą. Namai savo pobūdžiu kaip tik ir atitinka visas šitas moteriškosios kūrybos žymes. Namai yra sintetinė gyvenimo lytis ir tuo pačiu patenkina moters linkimą aprėpti visą gyvenimą. Pasaulyje moteriai šitas aprėpimas yra neįmanomas, nes pasaulis yra *suskaldyta* gyvenimo forma. Jis jau yra pražudęs pirmykštę gyvenimo vienybę. Tuo tarpu namai ją yra išlaikę josios pilnatvėje. Todėl namų dvasioje moters kūrybos linkimas apimti visą gyvenimą yra geriausiai patenkinamas. Iš kitos pusės, namai yra *išvidinė* kultūros lytis. Tuo savo pobūdžiu ji patenkina moteriškosios kūrybos pastangas tobulinti būties vidų ir turiniui atiduoti pirmenybę. Moteris linksta kurti bū-

ties viduje. Ji nenori objektyvuoti. Tuo tarpu namuose kultūra kaip tik yra kuriama viduje. Objektyviais pavidalais ji apsireiškia kuo mažiausiai. Todėl moteris namuose kaip tik ir jaučiasi geriausiai, kadangi ji nėra priversta savo kūrinį pastatyti priešais save, kaip sau svetimą ir atsiskyrusį pavidalą. Taip pat namų kultūrą moteris kuria visa savo būtybe. Ji čia įdeda visą savo dvasią, o ne vieną kurią nors savo galią, kas vyksta vyro sukurtoje pasaulio kultūroje. Namai moterį išsemia ne kaip ta ar kita funkcija, bet kaip visų funkcijų sintezė, kaip organiška visų atskirų uždavinių ir pareigų lytis, kuri labiausiai atitinka subjektyvią moters lytį. Namai tampa moteriai viena didele kultūrine gėrybe, bet visai savotiškos rūšies, kurios lytis niekados nesiobjektyvuoja atskirai nuo kūrėjos, kurios veikimo rezultatas neatsiskiria nuo veikėjo. Tai yra panašu į vaidybą, kuri moteriai taip pat yra artima. Simmelis teisingai yra pasakęs, kad namai moteriai yra „pačią save patenkinanti vertybė kaip meno kūrinys"[4]. Tarp namų dvasios ir moters dvasios yra organiškas atitikimas, nes šita namų dvasia galutinėje sąskaitoje yra moters sukurta, pirmykštės moters, kuri nebuvo varžoma jokių tradicijų, jokių aplinkos nuostatų, bet kūrė tik pagal išvidinius savo prigimties linkimus. *Namų kultūra eina iš matriarchatinio pirmykščio gyvenimo, kuris buvo visiškoje moters dvasios persvaroje.*

Dabar mums gali būti aišku, kokia prasme yra sakoma, kad namų dvasia turi persunkti visą moterų kūrybą. Moters kultūros negalima apriboti viena kuria sritimi. Moteris, kaip ir vyras, turi apimti *visą* gyvenimą ir kurti *visose* srityse. Bet kaip vyras sava kūryba realizuoja *pasaulio* dvasią, taip moteris sava kūryba turi realizuoti *namų* dvasią. *Šitas namų dvasios realizavimas tikrumoje yra ne kas kita, kaip namų kultūros žymių išplėtimas ir realizavimas visuose moters darbuose.* Namai yra sintetinė ir išvidinė kultūros lytis. Tai yra du pagrindiniai jų bruožai. Ir šitais bruožais turi būti pažymėta visa moters kūryba, vis tiek ar ji bus teorinė, ar praktinė, ar estetinė. *Moteris turi kurti visumoje ir viduje.* Tik tada josios kūry-

[4] Philosophische Kultur, p. 308.

ba bus tikrai vaisinga, nes ji kils iš giliausio josios būtybės principo. Tai nereiškia, kad josios kūryba neturi apsireikšti konkrečiais pavidalais. Tai tik reiškia, kad šitie pavidalai čia tarnauja tik kaip atrama anam sintetiniam vidaus turiniui. Kai moteris pradeda pamėgdžioti vyrų kūrybos kelią, kai ji stengiasi objektyvuoti, užuot kūrusi dvasios viduje, kai ji stengiasi pasiekti tobulų formų vietoje gilaus turinio, kai ji galop pasitenkina viena kuria sritimi, vietoje apėmusi visą gyvenimą jojo sintezėje, ji išeina iš namų į pasaulį ir tuo pačiu išeina iš savęs. Tai yra pagrindinė moters klaida, kuri jai keršija kultūriniu josios neproduktingumu. Jeigu moterys ligi šiol yra menkai kultūroje laimėjusios, tai tik dėl to, kad visais amžiais jos stengėsi pamėgdžioti vyrų kūrybos *būdą*, kuris yra priešingas visai moters dvasiai. Tuo tarpu kūryba negali būti sėkminga ten, kur ji nekyla iš giliausio žmogaus dvasios principo. *Moters kūryba gali būti tik išvidinė, turininga ir sintetinė.* Tai yra namų žymės ir sykiu moteriškosios dvasios žymės. *Jos turi būti ir moters kultūros žymės.* Šiandien pasaulis išgyvena vyriškosios kūrybos krizę. Moteris dabar yra laukiama kaip gelbėtoja iš šitos krizės. Todėl moteriškosios kūrybos supratimas ir josios vykdymas yra dabar daugiau reikalingas, negu kada nors pirmiau. Moteris turi atsverti vyro per didelį linkimą į išviršinius pavidalus, į formas ir į specializaciją. Dabartinė kultūra laukia iš moters išvidinės dvasios, turinio ir organiškos sintezės. Kai šitie pradai bus suteikti, tuomet gyvenimas vėl bus atnaujintas. Bet *moters* prisidėjimas prie šito atnaujinimo yra būtinas, nes kiekvienas atgimimas ateina tik per moteriškąjį pradą.

ŠEIMA

1. *Šeimos krikščioniškumas*

Kas yra krikščioniškosios šeimos židinys? – Štai klausimas, kuris tenka pasvarstyti, pakalbėjus apie žmonos ir vyro pareigas vieno antram. Jis nėra veltui keliamas, nes jeigu mūsų laikais yra aptemdytas krikščioniškosios moterystės supratimas, tai drąsiai galima tvirtinti, jog su *šeimos* supratimu yra daug blogiau. Su bažnytinėmis apeigomis paprastai baigiasi moterystės gyvenimo krikščioniškumas, ir vedusieji krikščionys pradeda gyventi taip, kaip ir kiekvienas stabmeldys. Kūdikių gimdymas ir auklėjimas pasilieka tik prigimtojoje srityje, ir todėl visa šeima darosi krikščioniška tik tuo, kad josios nariai yra krikščionys. Bet šito per maža. *Krikščionių šeima turi būti krikščioniška ne tik savo nariais, bet ir kaip bendruomenė.* Krikščionybė dieviškuoju pradu persunkia ne tik atskirą individą, bet ir individų sambūrius *kaip tokius*: šeimą, tautą, valstybę ir galop visą žmoniją. Ypač *šeimą*, nes ji yra aukščiausia bendruomenė, ji yra dviejų žmogaus polių susivienijimas pilnutiniam vienas antro atbaigimui. Religinis pradas joje yra ypatingai žymus, kaip josios pagrindas, vedamasis principas ir atbaigiamoji galybė. Krikščioniškoji šeima religinį savo charakterį turi išreikšti visame savo gyvenime. Ji turi būti krikščioniška ne tik dėl to, kad sudaryta bažnyčioje, bet ir dėl to, kad sakramentinis josios pobūdis spindi visuose josios darbuose, net labai intymiuose ir labai specifiškuose.

Šitą mintį aiškiai pasako popiežius Pijus XI savo enciklikoje „Casti Connubii": „Tegul susituokusieji, ne supančioti,

bet papuošti auksiniu sakramento ryšiu, ne kliudomi, bet jo stiprinami, iš visų savo jėgų stengias padaryti, *kad jų santuoka ne tik per sakramento jėgą ir reikšmę, bet ir per jų pačių mintis ir papročius, visados būtų ir paliktų gyvas atvaizdas tos itin vaisingos sąjungos tarp Kristaus ir Bažnyčios*, kuri yra tikrai garbinga tobulos meilės paslaptis". Tai reiškia, kad neužtenka tik priimti Moterystės sakramentą, bet reikia jį ir *vykdyti*, vadinasi, dieviškąjį jo veikimą išplėsti visame savo šeimos gyvenime. Kaip būti tikru krikščioniu neužtenka tik priimti Krikšto sakramentą, taip ir tikrai krikščioniškai šeimai neužtenka oficialaus susituokimo bažnyčioje. Toji dieviškoji kibirkštis, kuri nusileidžia jungtuvių metu, vėliau turi pavirsti tikrai kaitriu židiniu, kuris telktų aplink save visus šeimos narius, taip tuos, kurie jau yra, taip net tuos, kurie dar turi ateiti. *Šitasai dieviškasis malonės židinys turi būti tikrasis krikščioniškosios šeimos židinys.*

Taip mes suprantame šeimos krikščioniškumą. Moterystės sakramento priėmimas duoda šeimos krikščioniškumui pagrindą, o sąmoningas šito sakramento vykdymas dieviškąjį bruožą įspaudžia visiems šeimos gyvenimo įvykiams ir darbams. Jei nebus *sakramento*, šeima *iš esmės* nebus krikščioniška. Jei truks sakramento *vykdymo*, dieviškoji malonė liks neveikli, nes neras tinkamo priėmimo iš žmogaus pusės, ir šeima bus krikščioniška tik savo esme, bet ne savo išsivystymu. Net ir labiausiai išsigimęs žmogus savo *esme* yra žmogus. Bet jis turi labai nedaug žmoniškumo savo išsivystyme ir savo veikime. Taip yra ir su šeima. Šeima, priėmusi Moterystės sakramentą, o jo nevykdanti yra tam tikra prasme *išsigimusi* šeima. Ji turi esmę, bet šitos esmės jėgų ji neperlieja į savo veikimą ir savo gyvenimą. Toji esmė lieka sutingusi, neveikli, ir todėl pačios šeimos būtis darosi ne gyvenimas tikra prasme, bet tik vegetavimas. Tiesa, ji gali gana gražiai skleistis prigimtojoje srityje. Bet antgamtiniu atžvilgiu ji vis dėlto bus vegetuojanti ir todėl atsilikusi, nenormali šeima. Net ir prigimtasis josios išsiskleidimas nebus pilnas, nes jam truks to tikrojo atbaigimo, kurį gali duoti tik religija.

Šeimos, ne moterystės esmę sudaro *kūdikis*. Kur nėra kūdikio, ten nėra nė tikra prasme šeimos. Tiesa, kūdikių gimdymas nėra krikščioniškosios moterystės esmė, vadinasi, toks elementas, kurį išskyrus, būtų negalima nė pati moterystė. Vis dėlto jis, nepaisant kai kurių išimčių, lieka bendras faktas ir tai pats svarbusis. Aišku tad, kad dieviškasis bruožas turi būti ryškus ir šioje srityje. *Krikščioniškoje šeimoje kūdikių gimdymas taip pat turi būti krikščioniškas*. Kokia prasme? Jeigu jau kiekvienas krikščionio žygis turi būti kreipiamas į galutinį žmogaus gyvenimo tikslą, tai tuo labiau naujų būtybių sukūrimas turi būti nušviestas šito tikslo spinduliais. Kartą viena mergaitė pasakė: „Iš tikro verta tekėti ir turėti šeimos, kad ir kitiems, pašaukus juos į buvimą, būtų galima džiaugtis amžina laime". Štai žodžiai, kurie atskleidžia krikščioniškąjį gimdymo pobūdį. Jie yra simbolis visai kitokio gimdymo supratimo, negu tas, kuris vyrauja dabartiniame pasaulyje. *Kaimo* žmonės eina moterystėn ieškodami savitarpinės paramos. Jie laukia šeimos, kad turėtų pagalbininkų savo darbams. *Miesto* žmonės teka ir veda, labai dažnai ieškodami malonumo. Jie laukia kūdikių, kad jais pasidžiaugtų, kad pasigėrėtų vėliau energingu jaunuolių veiklumu. Negalima peikti nei vienų, nei kitų. Jų intencijos yra geros. Bet *jos neturi specifiškai krikščioniško charakterio*. Jų galima rasti kiekvieno padoraus stabmeldžio šeimoje. *Gali* krikščioniškoji šeima jų neišskirti, bet ji *negali* prie jų sustoti. *Ji turi pakilti aukščiau ir gimdymui suteikti antgamtinio pobūdžio*. Krikščioniškoji moterystė savo esme yra antgamtinė. Šitas tad antgamtinis bruožas turi būti aiškus ir kūdikių gimdyme.

Nepripuolamas daiktas, kad sakramentų išskaičiavime kunigystė ir moterystė stovi šalia viena antros. Šitie sakramentai yra surišti ir iš vidaus. *Kunigystė turi matrimoniališką pobūdį, o moterystė turi kunigišką pobūdį*. Matrimoniališkas kunigystės pobūdis ypač ryškiai išeina aikštėn vyskupo konsekracijoje. Baigiantis apeigoms, naujajam vyskupui yra įteikiamas žiedas kalbant: „Imk šį žiedą, ištikimybės ženklą, nes turėsi Dievo Sužadėtinę Bažnyčią, nepaliečiama ištikimybe papuoštą, nepaliestą saugoti". Tai yra simbolinės jungtuvės su Bažnyčia. Iš kitos pusės, moterystė turi kunigiškąjį pobū-

dį, atgyjantį ir pabrėžiamą ypač mūsų laikais. Jau vyskupas Ketteleris spėjo, kad ateis laikas, kada šeima perims beveik visas kunigystės funkcijas, žinoma, tokias, kurioms nereikalinga sakramentinio pašventimo. Šiandien mes tokį laiką kaip tik ir gyvename. Šeimų pašventimas Šv. Jėzaus Širdžiai, kada *tėvas* skaito pasiaukojimo aktą, yra ne kas kita, kaip išraiška to kunigiško charakterio, kur šeimos galva darosi tarpininkas tarp Dievo ir kitų narių. Tai atgaivinimas tos giedrios patriarchalinės dvasios, kada tėvas buvo sykiu vyriausias šeimos kunigas. Šitokiame šeimos pašventime, tiesiog josios *sukuniginime* matyti pradžia to didžio religinio sąjūdžio, kuris ilgainiui apims visą pasaulį ir kuriam tik vienam lemta sukurti krikščioniškąją kultūrą. Šeima, būdama ir prigimties (žmonių giminės plėtimas), ir kultūros (savitarpinis pasigelbėjimas), ir religijos (sakramentas) elementų nešėja iš esmės yra pašaukta jungti šitas sritis į vieną pilnutinio gyvenimo sutartinę.

Kunigiškas krikščioniškosios moterystės pobūdis ypač ryškiai pasirodo kūdikių gimdyme. Kaip Kunigystės sakramentas duoda teisės gimdyti ir auklėti žmogų antgamtiniam gyvenimui *dvasiniu* būdu, taip Moterystės sakramentas duoda teisės dviejų žmonių bendruomenei gimdyti ir auklėti žmogų *tam pačiam antgamtiniam gyvenimui kūniniu būdu.* Abiejų sakramentų galutinis tikslas yra tas pat: *gimdyti ir auklėti žmogų antgamtiniam gyvenimui.* Skiriasi tik šito gimdymo ir auklėjimo būdai. Moterystė pašaukia žmogų į prigimtąjį buvimą ir auklėjimu suteikia kultūrinių vertybių, reikalingų našiam malonės tarpimui. Kunigystė per Krikšto sakramentą pašaukia tą patį žmogų į antgamtinį buvimą, o kitais sakramentais prirengia jį tikrai vaisingam antgamtės gyvenimui. Kaip apskritai religija atbaigia ir prigimties, ir kultūros sritis, taip kunigystė atbaigia pradėtąjį moterystės darbą. Šiandien *prigimtosios gyvybės* perteikimo kelias yra tapęs dėl pirmųjų žmonių puolimo *antgamtinės mirties* perteikimo keliu. Fizinis gimimas dar anaiptol nereiškia dvasinio gimimo. Net ir iš švenčiausių bei tobuliausių tėvų gema „rūstybės vaikai",

savo sieloje turį gimtosios nuodėmės žymę. Ją tad nuplauti ir bent reliatyviai atitaisyti puolimo padarytas žmogui skriaudas – štai Kunigystės paskyrimas.

Čia tad ir darosi aiški atbaigiamoji kunigystės reikšmė moterystei. Dėl to šv. Ambraziejus ir sako, jog „reikia, kad ir pati santuoka būtų pašvęsta kunigišku apgobimu ir palaiminimu"[1]. Čia taip pat darosi aiškus ir tasai išvidinis ryšys, jungiąs šiuodu sakramentu: *duoti žmogui buvimą* (moterystė – prigimtąjį, kunigystė – antgamtinį), *tuo tikslu, kad jis taptų antgamtinio gyvenimo dalyviu.* Ir tik tada kūdikių gimdymas darosi tikrai kriščioniškas, kai vedamuoju principu jis pasiima šitą antgamtinį tikslą. Tik šitas antgamtinis gimdymo pobūdis, tik toks kunigiškas moterystės charakteris krikščioniškąją šeimą skiria nuo nekrikščioniškosios, suteikdamas jai sakralinį bruožą ir prigimtąją josios tikrovę perkeisdamas pagal dieviškąjį pradą. Tik šitoks nusistatymas specifiškai matrimoniališkus veiksmus, kurie moderniško gyvenimo yra pažeminti ligi atpalaiduotų instinktų šėlimo, padaro nuopelningus amžinybės atžvilgiu. Kas kūdikius gimdo savo pagalbai, neblogai daro. Kas juos gimdo visuomenei, geriau daro. Bet kas kūdikius gimdo antgamtiniam gyvenimui, *krikščioniškai* daro. Šitoji intencija ir šitasai pasiryžimas yra vienintelis, kuris rengia išganymą tėvams, jeigu jie dėl kurių nors priežasčių *negalėtų* padaryti kitokių nuopelningų darbų.

2. *Ontologinė šeimos reikšmė*

Kūdikiui gimus, dviejų žmonių bendruomenė virsta *šeima* tikrąja šito žodžio prasme. Visuomeninis josios pobūdis dabar pasidaro visai aiškus. Naujo žmogaus atėjimas ne tik ypatingai suriša tėvą ir motiną, bet ši nauja mažutė būtybė tampa jungtimi tarp to, kas yra, bet kas kartą vis eina į praeitį, ir to, kas dar bus ir kas dabar tebėra dar tik užuomazgoje. Kūdikio gimimas yra žmonijos pratęsimas ir erdvės, ir

[1] Epistola 19 // *Migne*, P. L., 17, 984.

laiko atžvilgiu. Vl. Solovjovas todėl ir sako, kad „šeima gyvais, asmeniniais santykiais sujungia mūsų dabartį su praeitimi ir ateitimi"[2]. Joje viename taške arba geriau viename momente susiduria senoji karta su naująja. Abi josios gyvena. Bet pirmoji baigia gyventi, tuo tarpu antroji dar tik pradeda. Jų dviejų gyvenimo keliai eina į priešingas puses. Kūdikio gimimas yra kūninis jojo atsiskyrimas nuo tėvų. Kūdikio išsivystymas yra nuolatinis tolimas nuo senosios kartos tiek kūno, tiek dvasios atžvilgiu. Tai, kas buvo neatskiriama tėvų dalis, dabar laiko bėgyje tampa vis labiau svetima ir nesuprantama.

Šitas faktas yra didelių nesusipratimų ir net tragedijų priežastis. Bet jis kartu yra ir žmonijos pažangos veiksnys. Evoliucija sustoja tą momentą, kada vaikai lieka *savi* savo tėvams. Jeigu naujoji karta nepalieka užpakalyje sistemos, ji ne gyvena, bet vegetuoja, nes tikrasis gyvenimas ir yra ne kas kita, kaip nepaliaujamas pralenkimas to, kas buvo. Šeimos židinys tuo būdu darosi nuolatinio žmonijos atsinaujinimo ir pažangos vieta. Dar daugiau. Čia įvyksta tai, ką mes vadiname individo praplėtimu ir kas rengia visuotinės žmonijos vienybę.

Individo praplėtimas įvyksta šeimoje trejopu būdu: *asmens pagilinimo, asmens įamžinimo ir asmens išplėtimo atžvilgiu.* Geometriškai kalbant, individas yra praplečiamas visais trimis matavimais: į *gylį* arba į *aukštį*, suteikiant daugiau būties; į *ilgį*, palaikant individo buvimą laiko atžvilgiu; į *plotį*, padarant jį visuomenės nariu.

Asmenį moterystėje *pagilina* meilė. Lytys yra natūralus viena antros papildymas. Susirišdamos moterystės ryšiu visam gyvenimui, jos savo meile kaip tik ir pakelia viena antrą į pilnutinę būtį, papildo viena antros vienašališkumus ir tuo būdu pagilina kiekviena savo asmenį. Apie tai jau esame daug kalbėję. Čia tik pastebėsime, kad šitoks asmens pagilinimas, papildant jį vyriškaisiais ar moteriškaisiais pradais, yra galimas ir nemoterystėje. Vis dėlto moterystė lieka visa-

[2] Rechtfertigung des Guten, Stuttgart, 1922, p. XX.

dos natūraliausias ir prieinamiausias šitokio pasipildymo būdas. „Asmenybės idealas, – sako prof. Fr. Sawicki, – abiem lytims yra sutartinis išvystymas visų dvasios jėgų, ištobulinimas pilnutinio žmoniškumo, nors ir pabrėžiant lyties charakterį. Gilus sielų draugavimas, kuris turi moterystėje viešpatauti tarp vyro ir moters, yra prigimtoji ir geriausia priemonė pasiekti šitam tikslui"[3]. Dėl to moterystę ir reikia pastatyti pirmoje eilėje iš visų žmogiškąjį asmenį gilinančių institucijų.

Asmens *įamžinimas* įvyksta kūdikių gimimu. Jau šv. Tomas Akvinietis yra pasakęs, kad „sūnus iš prigimties yra šis tas tėvo (*aliquid patris*)"[4]. Kūdikiai pratęsia žemiškąjį tėvų buvimą: tėvai gyvena savo vaikuose. „Kūniški kūdikiai, – sako Bazilijus Didysis, – nešiodami tėvų vardą, tam tikru būdu atgaivina senatvės išdildytą jų gyvenimą, o su mirtimi, nykstant tėvų vardui, įpėdiniai jį savyje vėl pažadina"[5]. *Kūdikio ilgesys*, kūdikio, kuris gema iš tėvų kūno ir kraujo, *yra nemirtingumo ilgesys*. Mūsų tikrovėje mirties šmėkla savo sparnu gaubia kiekvieną, kuris tik gimė. Prigimtis instinktyviai jaučia netolimą savo galą ir todėl trokšta gyventi bent rūšyje, jei jau negalima amžinai išlaikyti individualinio savo buvimo. Tuo tarpu gyvenimas rūšyje įvyksta tiktai tada, kai gema naujoji karta. Tada žmogus gali pakartoti su Horacijum: *non omnis moriar*. Kūdikis lyg tampa gyvu tėvų paminklu, jų gyvenimą ne tik vaizduojančiu, bet perteikiančiu ir toliau. Per kūdikius žmogus darosi nemirtingas (bent reliatyviai) net ir kūno atžvilgiu.

Žinoma, šitoks nemirtingumas žmogui nėra nei esminis, nei tuo labiau būtinas. Gyvulių pasaulyje jis yra vienintelis. Todėl ten linkimas į amžiną gyvenimą rūšies palaikymu yra labai prasmingas. Gyvulys negali kitaip laiduoti sau net ir reliatyvaus nemirtingumo, kaip tik sukurdamas naują kartą. Su žmogumi yra visai kitaip. Jau pati žmogaus dvasia iš

[3] Das Ideal der Persönenlichkeit, Paderborn 3, 1925, p. 82.
[4] Th. 2, 2ae, q. 102, a. 1.
[5] Liber de virginitate, 60 // *Migne*, P. L., 30, 794.

esmės yra nemirtinga. Todėl jau ir šiuo atžvilgiu žmogus nemiršta visas. Be to, laidavimas sau amžino buvimo Žemėje yra daug geresnis ir tikresnis *dvasiniais* palikuonimis negu kūniniais. Dvasios pagimdyti dalykai mokslo, meno ar doros laimėjimų pavidalu pratęsia žmogaus buvimą daug toliau negu kūdikiai. Todėl galingos dvasios žmonės, kurie jautė, jog jų dvasios žygiai bus nemirtingi, ne kartą net tiesioginiu būdu (pavyzdžiui, Solovjovas) atsisakė *gimdyti* kūdikius, nes jų nemirtingumo ilgesys buvo patenkinamas tikrai nežlungančiais dalykais. Kaip ne kūnas sudaro žmogaus esmę, taip ir ne kūninis nemirtingumas rūšyje sudaro žmogiškojo nemirtingumo esmę.

Vis dėlto kai kalbama apie masę, kurios dauguma nesugeba patikrinti sau nemirtingumo žemėje dvasiniais laimėjimais, lieka vienintelis kelias laimėti šitą reliatyvų savęs įamžinimą kūdikių gimdymu. Todėl ir šiuo atžvilgiu šeima yra bendriausia ir prieinamiausia, nors ne giliausia ir ne vienintelė, priemonė patenkinti nemirtingumo ilgesį jau čia žemėje.

Asmenį *išplečia* visuomeninė šeimos prigimtis. Žmogiškasis asmuo yra ne tik nepilnas būties atžvilgiu, ne tik neamžinas Žemės gyvenimo atžvilgiu, bet ir ne visuotinis *apimties* atžvilgiu. Dar daugiau. Jis yra egoistas, atsiskyręs nuo kitų ir užsidaręs savo kiaute. Puolimu padarytas išsiskyrimas nepralaužiamomis sienomis aptvėrė individą ir uždarė jį jojo vienatvėje. Asmuo izoliavosi nuo visuomenės. Ir šiandien kultūros gyvenime įgijusi nepaprasto aštrumo asmens ir visuomenės santykių problema yra ne kas kita, kaip pastangos surasti kokį nors *modus vivendi* tarp šitų dviejų polių.

Šeima kaip tik ir yra pirmutinė, natūrali ir bendriausia pagalba išspręsti šitą problemą. Sveikai suprastoje šeimoje asmeninis ir visuomeninis pradai sueina beveik tobulon sutartinėn, nes jie yra jungiami vyro ir žmonos, tėvų ir vaikų meile. Čia negali laimėti individualistinis nusiteikimas, nes pats prigimtas instinktas verčia tėvus rūpintis vaikais, o vyro ir žmonos meilė veda kartais net ligi herojiško savo asmens išsižadėjimo. Moterystės ryšiu žmogus yra visam gyvenimui įjungiamas į visuomeninę aplinką, tampa josios nariu, pasi-

junta per savo šeimą turįs pareigų valstybei, tautai ir net visai žmonijai. Niekas taip nenaikina žmogaus egoizmo ir nesirūpinimo kitais, niekas taip neištraukia individo iš jo ankšto kiauto, kaip šeimos sudarymas.

Bet, iš kitos pusės, šeimoje negali laimėti nė kolektyvistinis nusiteikimas. Šeima negali niekados virsti tokia bendruomene, kur individas netektų visiškai savo reikšmės ir savo vertės! Ta pati meilė ir tas pats tėviškas bei motiniškas instinktas pabrėžia asmenį taip smarkiai, kad visokios dirbtinės pastangos sukolektyvinti šeimos gyvenimą nueina niekais. Meilė yra stipriausias vienybės veiksnys. Bet ji kartu yra ir stipriausia individo apsauga nuo jo niveliacijos. Vyro ir žmonos meilė, paremta kilniu nusistatymu ir atbaigta religijos galybe, netelpa *dviejų* bendruomenėje, bet išauga ligi visos žmonijos, net ligi viso kosmo meilės ir tampa visuotinės vienybės simboliu. Bet ji visados lieka *šito* vyro ir *šitos* žmonos meilė. Jai anaiptol ne vis tiek, ar moteris vadins savo *šitą* vyrą ir ar vyras mylės *šitą* moterį. Meilė tiesia savo sparnus į visą *žmoniją*, bet josios šaknys keroja ir semia maisto iš *asmens*. Ir juo meilė giliau įauga į asmenį, tuo ji tampa platesnė visuomenės atžvilgiu. *Negili meilė negali būti nė plati meilė*. Kas nemyli arba yra abejingas asmeniui, to ir visuomenės meilė yra tik tuščias žodis. Dostojevskis savo veikale „Broliai Karamazovai" mini vieną gydytoją, kuris sako: „Kiek aš myliu žmoniją, tiek nekenčiu individo. Mano svajonės kartais siekia ligi troškimo pasiaukoti žmonijai. Taip, aš mielai sutikčiau būti nukryžiuotas dėl žmonių meilės. Bet pasidalinti su kitu dviem dienom tą patį kambarį – ne, to aš negaliu. Aš pradedu nekęsti geriausio žmogaus per dvidešimt keturias valandas... Žodžiu, aš esu prigimtas priešas kiekvieno, kuris tik prie manęs prisiartina". Kas patikės šitokiai žmonijos meilei „iš tolo", neva siekiančiai net „kryžiaus aukos". Tai yra ne meilė, bet meilės iliuzija, geriausiu atveju gal meilės troškimas, sutinkąs egoizmo pastatytą neperžengiamą sieną.

Tas pat reikia pasakyti apie tėvų meilę savo vaikams ir vaikų – savo tėvams. Šitoji meilė verčia išsižadėti savęs, ver-

čia daug pakęsti vargo ir net kančios. Bet ji kaip tik labiausiai saugo individualinį tėvų ir vaikų pobūdį. Tėvai išsižada savo asmens dėl *savo* vaikų, ir vaikai aukoja savo laimę *savo* tėvams. Platono idealinėje (geriau idėjinėje) valstybėje buvo numatyta bendros motinos, bendri tėvai ir bendri kūdikiai. Tą pat norėtų įgyvendinti dabar kraštutinis kolektyvizmas. Bet kas pažįsta žmogaus prigimtį, tam visai aišku, kad šitokia idėja yra utopija ne tik įvykdymo atveju, bet ji susikerta su tėvišku bei motinišku instinktu, *ypač su motinišku*, kuris gali pakelti net ir didžiausias kančias, bet dėl *konkretaus ir individualaus* objekto. Tapti kūdikių gimdymo mašina reikštų moteriai nusileisti net žemiau gyvulio, nes ir gyvuliai turi tėvišką-motinišką instinktą labai individualų. Tiesa, suaugęs žmogus tam tikrame laipsnyje gali mylėti *visus* kūdikius. Bet *būti tėvu ar motina, jis gali tik saviesiems.*

Pati tad šeimos prigimtis saugo, kad joje neimtų viršų nei asmeninis, net visuomeninis pradas. Meile ir prigimtuoju instinktu ji priverčia žmogų atsisakyti pasitenkinimo tik savimi ir susirūpinti kitais. Tuo būdu asmuo yra išplečiamas ligi tam tikros visuomenės ir jo apimtis padidėja. Štai dėl ko šeima yra laikoma bet kurios kitos bendruomenės pagrindu, nes tik per šeimą perėjęs žmogus, tik *šeimos žmogus* yra tikrai visuomeninis žmogus. Čia vėl reikia pastebėti, kad galima ir kitokiais būdais išsinerti iš ankšto savo asmens kiauto. Bet šeima yra pačios prigimties parengta institucija asmens išplėtimui, kaip ir asmens pagilinimui bei įamžinimui. Per šeimą yra atstatomi ryšiai tarp žmogiškųjų individų, parengiant tuo būdu pagrindus žmonijos vienybei. „Moterystės sakramentas, – sako Vl. Solovjovas, – kuria individualinius tobulos bendruomenės elementus ir iš tikros lyčių meilės padaro pirmą pozityvų pagrindą dievažmogiškajam susivienijimui ir šiuo būdu veda į pilnutinį dieviškosios Išminties įsikūnijimą žmonių santykiuose"[6]. Pasaulyje buvęs ir žmonių puolimo dar padidintas pakrikimas pamažu tvar-

[6] Cit. iš: prof. *V. Šilkarski*, Solowjews Philosophie der All-Einheit, Kaunas, 1932, p. 382.

kosi tokia eiga, kad visų pirma atstatoma atskiro asmens pilnatvė, toliau sujungiami žmonės tarp savęs, galop žmogus yra sujungiamas su kosmu, kaip vienijamasis pradas, kuriuo jis buvo prieš nupuldamas. Visiems šiems trims tarpsniams šeima turi tiesioginės ir pirmutinės reikšmės.

Žmogaus asmens pilnybę ji atstato, meile sujungdama vyrą su moterimi, kaip du žmogiškosios idėjos polius, ir sudarydama tarp jų būtį papildančią įtampą. Žmones tarp savęs ji vienija visuomeniniais santykiais, kurie darosi būtini kūdikių gimimui, o ypač jų išauklėjimui. Žmogų su kosmu šeima jungia tuo būdu, kad kilniu ir šventu būdu leidžia dalyvauti prigimties kūrybos žygiuose, sekti jų eigą ir jausti save ypatingai artimu tam, kas vyksta kosmo gelmėse. Kūdikių pradėjimas ir gimdymas yra biologinis veiksmas. Bet jis yra *žmogiškasis* veiksmas ir todėl turi visai kitokios prasmės negu gyvulių pasaulyje. Gyvuliai yra pati gamta. Tuo tarpu žmogus yra ir gamta, ir dvasia. Be gamtos, be instinktų, žmogus turi dar ir dvasios dalyką – *meilę*, kuri instinktams duoda kitokio pobūdžio. Gamtos kūrybiškumas čia yra papildomas dvasios kūrybiškumu. Naujoji žmonių karta gema ne vienu tik instinktų veikimu, bet ir meilės atsidavimu. Tiesa, ir tarp žmonių gali įvykti *grynai* gyviuliškų veiksmų (pavyzdžiui, prostitucijos atveju). Bet todėl niekas taip žmogaus ir nežemina, kaip šitie veiksmai, absoliučiai išskirią dvasią ir palieką vietos tiktai gamtai. *Kur mūsų kūnų susijungimas nėra išraiška sielų vieningumo, ten žmogus pažemina pats save.*

Šituo savo iškilimu aukščiau už instinktus, šitąja savo dvasios galia žmogus kaip tik ir tampa ypatingai surištas su gamta, nes laisva valia, sąmoningai ir su meile dalyvauja kūrybiniuose josios žygiuose. Niekas taip nestumia žmogaus nuo gamtos, kaip josios *neapykanta*. Ir niekas žmogaus taip artimai su ja nesuriša, kaip *meilės* įjungimas į giliausias kosmo paslaptis. Žmogaus gimdymas yra didžiausia ir paskutinė gamtos paslaptis, nes ir paties kosmo evoliucija nėjo toliau, kaip ligi žmogaus sutvėrimo, kur susijungė kūryba ir išsivystymas. Taip buvo pradžioje, taip yra ir dabar. Ir štai šitoje paslaptyje žmogus tampa dalyviu ne kaip aklas įran-

kis, stumiamas tik vieno gaivalingo instinkto, kaip gyvulių srityje, bet kaip laisvas pritarėjas gamtos žygiams, juos laiminąs savo malda, jiems pagelbstįs savo išmintimi ir juos išskaistinąs savo meile. Niekur kitur žmogus taip artimai, taip tiesioginiu būdu ir – šventos moterystės atveju – taip meilingai nesusitinka su gamta, kaip gimdymo srityje. Čia gamta duoda savo jėgą, o žmogus duoda savo meilę. Čia susitinka pasaulio, žmogaus ir Dievo veikimas. *Kūdikio pradėjimas yra atvaizdas tos buvusios vienybės tarp pačių sutvėrimų ir Dievo ir kartu simbolis to būsimo susivienijimo, kuris įvyks visuotiniu perkeitimu.*

3. *Moralinė šeimos reikšmė*

Be metafizinės reikšmės, šeimos židinys daro žmogui taip pat nepaprastos ir *moralinės* įtakos. Įvesdama žmogų į visai naujas gyvenimo sąlygas, meile priversdama jį išsižadėti egoistinio išsiskyrimo ir nuoširdžiai rūpintis kitais, *šeima tampa nepakeičiama charakterio mokykla.* Jau pats šeimos sudarymas iš pamatų sujudina visą žmogaus gyvenimą. „Šeima su savo laime ir su savo turtingumu, – sako A. Heinenas, – išauga iš slaptingiausių sielos gelmių, iš susižavėjimo, iš meilės, iš džiaugsmo, iš atsidavimo, iš geros valios; ji nėra jokia prekė ir joks žmonių išradimas, bet Dievo kūrinys. Kad jaunas žmogus taptų tėvu, šeimos karaliumi, to negalima išmokyti, kaip skaičiavimo ar amato; tai yra pašaukimas, tai malonė"[7]. Šito pašaukimo vykdymas, šitos malonės nusileidimas į konkretų gyvenimą pastato jauną žmogų patį prieš save ir priverčia pasirinkti. Pirma jis buvo nerūpestingas jaunikaitis, kuriam rimtas gyvenimas dar atrodė tik tolimoje ateityje. Dabar jis pasidarė subrendęs vyras, atsidūręs pačiame to rimto gyvenimo viduryje, pašauktas jį tvarkyti ir atsakyti už jo gerovę. Jis dabar ryškiai pamato dvejopą savo atvaizdą: savęs, koks *buvo* ligi vedybų, ir savęs, koks jis *turi*

[7] Von alltäglichen Dingen, p. 20.

būti po vedybų. Ką jis pasirinks? Ir labai daugelis pasirenka naują savo atvaizdą ir naują kelią. Tik nežymi dalis eina senais vėjavaikiškais takais. Štai dėl ko ir sakoma, kad vedybos pataisančios žmogų, nes jis šiuo metu susiduria akis į akį su gyvenimo rimtimi. Fr. W. Försteris neklysta sakydamas, kad „niekas taip greitai nesubrandina jauno žmogaus ir neatskiria jo nuo viso to, kas yra vaikiška, kaip aukštoji kitais rūpinimosi mokykla"[8]. O šeima kaip tik ir yra puikiausia šios rūšies mokykla, nes čia rūpinimasis kitais ateina ne sauso pamokymo ar abstraktaus moralizavimo, bet nuoširdžios meilės ir tėviško bei motiniško instinkto keliu. Čia lengvapėdiškas jaunikaitis ar nerūpestinga mergaitė pajaučia dvelkimą to didžio uždavinio, kuriam vykdyti juodu ligi mirčiai sujungė savo gyvenimo kelius, kurio sunkumas guli ant jųdviejų pečių ir trumpu laiku padaro juodu subrendusiais žmonėmis. Carlyle yra pasakęs: „Tą valandą, kai atsistojau prieš pasaulį, pasijutau esąs vyras". Ar šeimos sudarymas nėra toks atsistojimas prieš pasaulį? Ar ne tą valandą žmogus išsivaduoja iš tos *išviršinės* vienybės su visa aplinka, kad susijungtų su antra savo puse, o per ją jau iš *vidaus* ir su visu pasauliu? Jungtuvių momentas yra suardymas vienos vienybės ir sudarymas kitos. Todėl jis ir turi tokios begalinės reikšmės visam žmogaus gyvenimui.

Moralinė šeimos įtaka didėja su kūdikių gimimu ir augimu. Kas rimtai svarsto tėviškumą ar motiniškumą, tas negali savo sielos gelmėse nesudrebėti dėl šių pareigų rimtumo. Būti mokytoju ar kunigu reiškia būti tik įgaliotiniu jaunosios kartos likimo formavime. Bet būti tėvu ar motina reiškia turėti kūdikių gyvenimo ir amžinybės valdžią savo rankose, reiškia žinoti ir jausti, kad šitasai mažytis ir menkutis sutvėrimas yra Absoliuto atspindys, slepiąs savyje neribotų galimybių pasaulį ir kad tų galimybių pavertimas realybėmis priklauso nuo tavęs. Štai kuo auklėjimas šeimoje skiriasi nuo auklėjimo mokykloje arba nuo pastoracinio veikimo. Dėl to tėvai kūdikių ugdyme turi ypatingos, visai ki-

[8] Deutsche Jugend und der Weltkrieg, Leipzig 3, 1916, p. 11.

tokios reikšmės negu mokytojai ar kunigai. Dėl to tik ir negalima tėvų nieku kitu pakeisti. „Ar tu manai už pinigus galėsiąs duoti vaikui kitą tėvą?" – pasakė Rousseau.

Visa tai ir iš pačių tėvų reikalauja kitokio nusistatymo daugeliu atžvilgių. „Visai nauji santykiai su doriniu pasauliu išeina aikštėn tada, kai jauna motina tampa pastatyta prieš kitą būtybę, kaip reikalaująs autoritetas dorinio dėsnio vardu"[9]. Pirma ji buvo doros įstatymų objektas, ji jautė juos iš viršaus, ji buvo jų suvaržyta. Dabar ji tampa pati tų įstatymų skelbėja, ji suranda juos savyje, ji reikalauja jų vykdymo. *Tapti tėvu arba motina reiškia tapti dorinio dėsnio išraiška.* Tai yra nepaprastos reikšmės dalykas: čia pasikeičia santykiai su doros normomis ta prasme, kad jos dvigubu reikalavimu verčia jas realizuoti *tėvų* gyvenime. Nusižengimas dorai dabar pažadina dvigubą sąžinės priekaištą, nes nusidėta ne tik objektyviam dėsniui, bet kartu ir savo žodžiui, savo būtimi pameluota savo kūdikiui, kadangi žodis buvo kitoks, negu darbas. Ir tai nelieka be įtakos doriniam tėvų charakteriui.

Visa tai padaro šeimą puikia ir visiems prieinama charakterio mokykla. Tiesa, charakteris galima išlavinti ir kitokiais būdais ir kitokiuose gyvenimo luomuose. Vienuolynas arba kunigystė yra taip pat didžios charakterio mokyklos, kur auga dvasios didvyriai. Bet šitie luomai yra tik išrinktiesiems. Jie nėra paprastas ir visiems prieinamas kelias į dvasios subrendimą. Tuo tarpu šeima yra visai kitokio pobūdžio. Šios mokyklos durys yra atviros visiems, ir tai pirmoje eilėje tiems, kurie *vieni* neįstengia pakilti ligi gyvenimo viršūnių. Yra žmonių, kuriems šeimos gyvenimas yra *būtinas*, nes kitaip jiems gresia pavojus pražūti. „Savas židinys, – sako prof. Fr. Sawicki, – žmonos meilė, šeimos išlaikymas, net ir lengvapėdišką jaunikaitį padaro subrendusiu vyru. Šitoji pagalba sunku kuo nors kitu pakeisti, ir kai doriniu atžvilgiu silpnas žmogus lieka nevedęs, pavojus sugesti yra visados didelis"[10]. Kiti luomai neturi tos, pasakytume, žemiškos šilumos, kuri labai reikalin-

[9] *Sawicki Fr.* Das Ideal der Persönlichkeit, p. 83.
[10] Ten pat, p. 87.

ga tam, kurio netraukia graži, bet tolima žvaigždžių šviesa. Daug kelių veda į Viešpaties buveines. Ir žmogui reikia pasirinkti, kuriuo jis geriausiai sugebės eiti. Automobilis greitai bėga. Bet jis negali važiuoti traukinio keliu, nė traukinys – automobilio. Šeima kaip tik yra vienas iš plačiausių kelių, nors jis nėra nei lengvas, nei toks menkas, kaip kai kam atrodo. Tiesa, savo esmėje *moterystės kaip tokios* gyvenimas nėra specifiškas kelias į tobulybę. Iš žmogaus, sudarančio šeimos židinį, nėra reikalaujama tapti tobulu, kaip iš to, kuris stoja į vienuolyną. Vis dėlto net ir šiuo atveju *krikščioniškoji šeima, vykdydama savo gyvenimo Moterystės sakramentą, ir be specialaus paskyrimo tampa keliu į tobulybę.*

4. *Šeima kaip naujo religinio gyvenimo formuotoja*

Krikščionybėje esama dvejopų pažiūrų į pasaulį. Ir vienos, ir antros pažiūros jį laiko Dievo veikalu, kurį yra apgadinęs blogis. Tai yra bendra idėja abiejų rūšių pažiūroms. Blogio reikia vengti, tai aišku. Bet kaip jo išvengti? Ir štai, atsakydamos į šitą klausimą, minėtos pažiūros ir persiskiria. Pasak pirmųjų, reikia nuo blogio *pabėgti*, reikia, kiek galima sumažinti susilietimą su pasauliu ir tik tiek palaikyti su juo santykių, kiek to reikalauja Dievo įstatymai. Pasaulyje šios pažiūros mato daug blogio, daug moralinio skurdo ir nuodėmės, ir visam tam išvengti jos pasirenka didesnį ar mažesnį nuo pasaulio *atsiskyrimą*. Antrosios pažiūros blogio taip pat neneigia. *Bet jos pasirenka ne bėgimą, tik blogio pergalėjimą padedant Dievo malonei.* Šios krypties šalininkai nesitraukia iš pasaulio: jie eina į visas gyvenimo sritis, malonės gaivinamomis savo pastangomis jie stengiasi nešti į jas Kristaus mokslą ir pasaulį formuoti pagal dieviškąjį jo pirmavaizdį.

Pagal šitas dvejopas pažiūras formuojasi krikščionybėje du religinio gyvenimo tipai: pirmasis, *kuris per Dievą eina prie pasaulio*, ir antrasis, *kuris per pasaulį eina prie Dievo*. Pirmasis atstovauja daugiau mistiškai pasyviajam, antrasis – daugiau

aktyviajam pradui religijoje. Pirmąjį todėl galima pavadinti *mistiniu* tipu, antrąjį – *aktinguoju*. Juodu yra nevienodos rūšies, bet vienodos vertės, nes ir vienas, ir antras yra krikščionybėje praktikuojami ir lygiai vaisingi.

Žiūrėdami jų išsivystymo žmonijos istorijoje suseksime tam tikrą evoliuciją, kuri nuo mistinio tipo vis labiau eina į aktingąjį. Pirmaisiais krikščionybės amžiais, kada dar neaiškiai buvo jaučiama, kad žmonija taip pat turi aktingai prisidėti prie Kristaus Karalystės įgyvendinimo, aukščiausiu religinio gyvenimo idealu buvo laikomas gyvybės paaukojimas už savo tikėjimą. Vėliau, aprimus persekiojimams, religinio gyvenimo centras buvo perkeltas į pasaulio atsižadėjimą, kuriam pasiekti imta steigti vienuolynai. Anachoretų buvo ir pirmaisiais krikščionybės amžiais. Bet šitokio gyvenimo praktikavimas tuomet dar tebebuvo tik individualinių pastangų pasėka. Tuo tarpu vėliau imta *organizuotu būdu* taikyti gyvenime mistinį tipą. Štai kodėl viduriniais amžiais mes matome tokį didelį vienuolynų klestėjimą ir jais susidomėjimą. Pastaraisiais laikais imta daugiau branginti ir praktikuoti aktingojo gyvenimo dorybės, imta stengtis savo prigimtį ir gamtą apvaldyti ne bėgant nuo josios, bet ją nugalint ir panaudojant antgamtiniam tikslui. Naujas religinio gyvenimo tipas nebėga iš pasaulio, bet eina jo užkariautų.

Rodos, aišku, kuris religinio gyvenimo būdas yra reikalingesnis mūsų laikams. Jeigu šiandien visos kultūros sritys yra atskirtos nuo religijos, jeigu šitas atskyrimas, lyg kokia sunki našta slegia žmoniją, aišku, kad visa tai pataisys ne tie, kurie bėgs nuo pasaulio ir paliks atitrūkusią kultūrą vieną sau, bet tie, kurie, pirma apgyvendinę malonę patys savyje, eis į visas gyvenimo sritis ir stengsis jas perkeisti pagal religijos principus. Todėl A. Rademacheris ir sako, kad „gali pasitaikyti laikų, kada visuomenės reikalai tiek susipina ir surimtėja, kad būtų neteisinga ir nežmoniška jais nė kiek nesirūpinti, o nuo jų atsiskyrus atsiduoti be aiškaus pašaukimo vien maldai bei maldingiems mąstymams, kas

neigs, kad mes kaip tik tokius laikus gyvename"[11]. Kaip kiekvieno religinio atgimimo priešakyje stovi šventieji, taip jie turi stovėti ir dabar. Bet dabartis ilgisi tokio šventojo, kuris atsistotų šalia mistinio tipo šventųjų, kuris sujungtų vienu dieviškuoju pradu visas kilnaus žmoniškumo sritis ir tuo būdu nurodytų masių gyvenimui kelią. Naujų laikų šventasis turi sukurti *naują šeimą*, naują visuomenę, naują valstybę, naują žmoniją – visą pasaulį įjungti Dievo Karalystėn. Mes laukiame šventųjų iš advokatų, iš gydytojų, iš ministerių, iš bankininkų, nes tik tada religija ir kultūra bus galima sugrąžinti tikron sutartinėn. Bet šitiems naujų laikų didvyriams reikia parengti kelias, reikia organizuoti naujas religinis sąjūdis, kuris įtrauktų į save visų kultūros sričių atstovus, kuris eitų per visus gyvenimo užkampius ir juos atgaivintų tikėjimo dvasia; reikia antrą kartą skelbti Evangeliją pakrikštytiems stabmeldžiams, tiems, kurie krikščionybės pareigas jaučiasi atlikę pildydami tik išviršinius formalumus.

Ir štai šito naujo religinio sąjūdžio organizavimas kaip tik ir yra *katalikiškoji akcija*. Ji visų pirma ir ypatingai kreipia dėmesio į šeimą ne dėl to, kad priaugančią kartą galėtų įtraukti į apaštalavimo darbą, bet dėl to, kad *šeima simbolizuoja aktingąjį krikščioniškojo gyvenimo tipą*, kaip mistinį tipą simbolizuoja vienuolynas. „Vienuolynas ir šeima, – pasak Fr. Hügelio žodžių, – yra du vienas antrą papildą dvasinio gyvenimo poliai, kurie reikalauja Bažnyčios idėjos, nors Bažnyčia savo ruožtu jų yra taip pat reikalinga. Bažnyčios idėja apima taip vienuolyno, taip šeimos idėją, sujungia jas tamprion sutartinėn ir abiem šioms sritims nurodo specifinį darbo lauką"[12]. Abu šitie poliai visais laikais buvo ir bus. Tik vieną sykį vienas jų labiau pabrėžiamas, kitą sykį – antras.

Mūsų amžiuje yra ypatingai pabrėžiama *šeima*, nes joje aktingosios dorybės gali labiau išsivystyti negu kur kitur. Katalikiškoji akcija organizuotu būdu formuoja aktingojo gyve-

[11] Vidinis šventųjų gyvenimas, Kaunas, 1926, p. 89.

[12] Cit. iš: *Rademacher A.* Religion und Leben, Freiburg i. Brsg., 1929, p. 117.

nimo tipą, ir čia šeima yra pašaukta atlikti ypatingą vaidmenį. Mūsų laikais daugeliui žmonių negalima skelbti bėgimo nuo pasaulio, nes jie yra surišti su juo tūkstančiais reikalų. Tos priemonės, kurios yra labai vaisingos mistinio tipo gyvenime, darosi nebepritaikomos aktingajam tipui. „Ką padės, – sako Gétzényi, – pasaulininkui mąstymų knyga, kuri jam skelbia atsiskyrimo nuo pasaulio naudą ir grožį, jei jis savo darbo diena iš dienos yra verčiamas eiti į tą pasaulį"[13].

Bet ar pasaulyje gyvenantiems žmonėms negalima būti tobulais? Ar jiems jau netinka Kristaus kvietimas būti tobulais, kaip kad dangiškasis Tėvas yra tobulas? Atsakyti neigiamai reikštų paneigti istorinį išsivystymą, užmerkti akis prieš labai ryškius aktingojo tipo pavyzdžius visais laikais (šv. Augustinas, šv. Pranciškus Salezietis, palaimintasis Jonas Vianney, kunigas G. Bosco ir kt.) ir vieninteliu keliu į tobulybę pripažinti bėgimą nuo blogio. Kas žiūri į tolimiausius istorijos laikus ir kas supranta pasaulio vyksmo eigą, labai aiškiai pavaizduotą ir Apreiškime Jonui, tas *pabėgimo* nuo blogio negalės pripažinti nei vieninteliu, nei geriausiu keliu į Dievo Karalystę. Dar daugiau. Ateityje jis turi net mažėti. *Jis neturi išnykti, bet pirmą vietą jis turi užleisti aktingajam tipui.* To reikalauja istorinis žmonijos išsivystymas. Mes manome, kad ramios pažangos keliu Dievo Karalystė įsigalės Žemėje. Tuo tarpu dieviškojo prado nusileidimas į trapius mūsų gyvenimo pavidalus ateis tik per visuotinę nepaprasto įtempimo kovą tarp gėrio ir blogio, tarp šviesos ir tamsos, tarp slibino ir Avinėlio. Apreiškimas Jonui nepaprasto ryškumo simboliais mums rodo šitą kovą. Avinėlio šalininkai susiremia su slibino sekėjais. Taip yra visais laikais. Bet šitas susirėmimas auga. Blogio galybė didėja prigimtojoje tvarkoje, o gėriai telkiasi antgamtinėje srityje. Laikų pabaigoje šitas įtempimas išauga ligi pasibaisėtino laipsnio ir pratrūksta atvira kova tarp Dievo ir demono per jųjų šalininkus. Suprantama, šitokios kovos pasėka tik ir tegali būti prigimtosios tvarkos sudužimas ne tik moralinėje, bet ir fizinėje

[13] Cit. iš: Stimmen der Jugend, 1930, N. 9, 10, p. 331.

srityje. *Avinėlis laimi kovą savo ištikimųjų patvarumu.* „Tai paveldės nugalėtojas, ir *aš būsiu jam Dievas, o jis bus man sūnus*" (*Apr 21, 7*).

Ir kaip tai visa būtų galima suderinti su bėgimu nuo blogio? Ar rengimasis tai kovai – ir net jos jau pradžia – nereikalauja likti pasaulyje ir aktingai grumtis? Ar besiartinantieji laikai ir jų įvykiai neranda sau simbolio izraelitų kovoje su Kanaano gyventojais? Mozė meldėsi ant kalno *vienas*, o Jozuė pakalnėje kovojo su tūkstančiais. Mozė nėjo kovoti, o Jozuė nepabėgo iš mūšio lauko. *Dievas duoda pergalę, bet tik tada, kai žmogus prašo ir kovoja.* Kada turi būti daugiau prašytojų, o kada kovotojų, tai sprendžia kovos momentai. Yra laikų, kada priešui atremti pakanka keleto pionierių. Kariuomenė tada meldžiasi. Bet ateina *tikros* kovos momentas, kada kariuomenė ima palaimintus malda ginklus ir išeina iš savo palapinių į atvirą lauką. Tada meldžiasi tik keletas. Ar ne tokius laikus pradedame gyventi ir mes? Per toli nuklystame nuo temos norėdami įrodyti, kad *mūsų laikai yra atviros kovos tarp Dievo ir demono pradžia.* Kas turi akis, tas mato. Ligi šiol mes rengėmės tai kovai. Dabar ji jau prasideda. Jeigu tad Dievo kariuomenė pirmiau meldėsi tyruose, vienuolynuose ar šiaip atsiskyrime, tai dabar ji turi išeiti į mūšio lauką. *Mistinis susitelkimas turi užleisti vietą aktingam veikimui.* Štai dėl ko aktingojo gyvenimo tipas turi užimti pirmąją vietą. Šiuo metu nenoras stoti į kovą reikštų bailumą.

Iš kitos pusės, gyvenimas *pasaulyje* neturi virsti gyvenimu *pasauliui.* Tikras krikščionis aktyvistas visur ir visados turi gyventi *Dievui.* Visi jo darbai turi eiti amžinybės linkme. Jis negali leisti, kad žemės rūkai apsvaigintų jojo protą ir žemės reikalai absorbuotų jojo dvasią. Visoje šitoje kovoje, visame šitame moderniškame triukšme turi būti vietelė, kurioje būtų galima rasti dvasinio atsigaivinimo, poilsio ir pasistiprinimo. *Ir tokia vietelė mūsų laikais yra krikščioniškosios šeimos židinys.* „Drauge, – sako A. Heinenas, – lauke tu esi masė, esi objektas, vadinasi, toks, kuris yra vartojamas. Bet jei tu nori būti žmogus, jei nori būti asmenybė, kūrėjas, tada, drauge, turi pasitraukti iš masės, turi grįžti pas savo

žmoną, surinkti aplink save savo kūdikius ir būti jiems tėvas"[14]. Kas čia pasakyta apie kultūrinį atsigaivinimą, tas taip pat tinka ir religiniam atsinaujinimui. Šeimos židinys mūsų laikais turi būti ta aktingojo religinio gyvenimo celė, tas modernusis atsiskyrimas, kuriame rengiamasi didiems viešojo gyvenimo žygiams. Be atsiskyrimo negali būti jokio prisirengimo. A. D. Sertillangesas pastebi, kad didieji darbai, įėmus ir atpirkimą, buvo vienatvėje prirengti. Mūsų amžiuje nėra tyrų, mums netinka vienuolynų celės, bet mes turime šeimos židinį. Ir kuo pirmųjų amžių anachoretams buvo tyrai, kuo vidurinių amžių vienuoliams buvo vienuolyno kambarėlis, tuo naujųjų laikų religininkams (plačia prasme) yra šeimos židinys. Čia turi būti atliekamos tos dvasinės pratybos, reikalingos stiprinti valiai ir kilninti širdžiai; čia turi būti įsigyjama visokeriopo prisirengimo darbui Dievo Karalystėje. Šeimos židinys turi būti aktingojo tipo naujokynas, kuris priaugančią kartą rengtų apaštalavimui ir kovai visose gyvenimo srityse; šeimos židinys turi būti ta vieta, kur suaugusieji apaštalai – vyras ir žmona – atlikę savo profesijos darbus, grįžtų pasilsėti ir atlikti keleto valandų moderniausių ir kartu geriausio tipo rekolekcijų. Vakariniai pokalbiai tarp vyro ir žmonos, tarp tėvų ir vaikų turi būti dvasinis pasistiprinimas rytojaus dienai ir dvasinis apsiplovimas nuo praėjusios dienos dulkių. Grįžimas į savo šeimos židinį turi būti grįžimas į šventovę, kur laukia bendra malda, bendras džiaugsmas, bendra paguoda ir bendras pasistiprinimas. Pasaulininkų gyvenimo asketika, dėl kurios stokos šiandien taip skundžiamasi, turi išaugti iš šeimyninio gyvenimo asketikos. Jeigu Kristus pažadėjo būti ten, kur du ar trys susirinks Jo vardu, tai šituos savo pažadus Jis ištesės ypatingai ten, kur du Jo vardan susieina visam gyvenimui.

Štai kokie nepaprasto svarbumo uždaviniai yra statomi moderniajam krikščioniškosios šeimos židiniui. Kiek pirmiau šeima buvo daugiau priemonė *plėsti žmonių giminę*, tiek dabar ji turi tapti visų pirma priemone gilinti *žmogaus asmenį*.

[14] Von alltäglichen Dingen, p. 58.

Gėrio pergalė istoriniame vyksme pareina ne nuo masės platumo, bet nuo kiekvieno individo gilumo. Jeigu tat šeima yra pašaukta šitoje pergalėje imtis ypatingai svarbaus vaidmens, tai ji kaip tik ir turi rūpintis ne tiek savo narių skaičiaus didumu, kiek šitų narių ištobulinimu ir jų prirengimu būti ištikimais Avinėlio karžygiais. Krikščioniškoji šeima neatliktų savo uždavinio, jei ji rūpintųsi *pirmiausia* plėsti žmonių giminę, o netikusiai vykdytų pirmutinę savo pareigą duoti savo nariams laiko reikalaujamą tobulumą. Kūdikių *gausumas* yra geras dalykas. Bet kūdikių *tobulumas* yra geresnis. Ir jeigu dėl gausumo negalima pasiekti reikalingo tobulumo, krikščioniškoji šeima turi aprėžti šitą gausumą, kad jis netaptų kliūtimi svarbesnei pareigai. Galima nesutikti *visu plotu* su šv. Jono Auksaburnio mintimi, kai jis sako, jog žmonių giminės plėtimas jau yra netekęs savo reikšmės[15]. Bet negalima būtų neigti, jog *iš dalies* tai yra tiesa: šeimų gausingumas dabar nėra jokia prasme tokia pat pareiga, kokia buvo pirmaisiais žmonijos gyvenimo amžiais. „Mūsų (tai yra krikščionių) jungtuvėse, – sako Eugipijus Abatas, – daugiau reiškia sakramento šventumas, negu įsčiaus vaisingumas"[16]. Materialinis žmonių giminės plėtimas be tinkamo naujųjų kartų prirengimo Dievo Karalystės uždaviniams netinka krikščioniškajai moterystei. Sakramento šventumas ir jo išplėtimas tiek tarp vyro ir žmonos, tiek tarp tėvų ir vaikų yra pirmutinė krikščioniškosios šeimos pareiga. *Gausi* ir *tobula* šeima yra šeimos idealas. Bet labai dažnai dėl gausumo kaip tik negalima pasiekti tobulumo. O šitų dviejų vertybių sukeisti nieku būdu negalima. Kas įsčiaus vaisingumą labiau vertintų už sakramento šventumą, to šeima nustotų buvus krikščioniška.

Visa tai reikalauja pertvarkyti šeimos židinio *dvasią*. Istorinis išsivystymas keičia visuomenės nuotaiką, keičia individo nusistatymus, jis turi pakeisti ir šeimos dvasią. Drįstame teigti, kad *dabartinis šeimos pakrikimas didele dalimi kyla iš to, jog šeima savo išvidiniu nusiteikimu yra atsilikusi nuo istorinio pro-*

[15] Plg. De virginitate // *Migne*, P. G., 47–48.
[16] Thesaurus, cap. 321 // *Migne*, P. L., 62, 1043.

greso. Mūsų amžiaus šeima yra puikiai sumodernizuota išviršinėje savo struktūroje, bet ji liko *labai* senoviška savo viduje. Krikščionybė per pora tūkstančių metų sudarė milžinišką pažangą savo moksle ir savo gyvenime. Ar su josios išsivystymu ėjo kartu ir šeimos išsivystymas? Vargiai. Pirmųjų amžių krikščioniškosios šeimos, atrodo, buvo tobulesnės, negu dabartinės. Šv. Augustinas[17] liudija, jog jo laikais buvo nemaža šeimų, kuriose matrimonialiniai veiksmai tarnaudavo *tik* gimdymo tikslams arba kurios tiesiog laikydavo visą amžių nekaltybę. Ką mes galėtume šiandien apie tai pasakyti? Kur yra mūsų net teoriniai skatinimai šeimos gyvenime vykdyti tobulesnius moterystės tarpsnius? Matrimonialinė mūsų literatūra su nepaprastu uolumu perša kūdikių gausingumą, nė nenumanydama, jog tuo ji krikščioniškąją šeimą stumia atgal į mažiausio tobulumo laipsnį. Bažnyčios Tėvų raštuose moterystė visur vaizduojama, kaip Kristaus ir Bažnyčios atvaizdas. Ir iš čia daromos išvados praktiniam gyvenimui. Šituose pirmykščiuose šaltiniuose krikščioniškosios šeimos ir moterystės vaizdas yra tokio nepaprasto skaidrumo ir šventumo, jog tiesiog jauste galima jausti, ką sakramentas padarė stabmeldiškajai moterystei. Tuo tarpu mūsų laikų moralistai užmiršo šitą vaizdą, ir moterystę vėl pavertė „socialine institucija". Bet ar tuo jie nepastūmė šeimos atgal? Ar moterystė nebuvo „socialinė institucija" ir prieš Kristų?

Ir taip ne tik teorijoje. Praktinis krikščionių gyvenimas šeimoje ne tik nepažengė į priekį, bet neteko net to skaidrumo ir šventumo, kuris buvo pirmaisiais amžiais. Ir šiandien, kai ant šeimos pečių gula tiesiog milžiniška našta, kada šeima darosi Kristaus Karalystės karžygių prirengimo vieta, šiandien ypatingai reikia atsiminti krikščioniškąjį šeimos židinio vaizdą ir atgaivinti šeimoje krikščioniškąją dvasią. Šiandien krikščionių šeimos židinys neturi pasitenkinti minimumu, bet imtis daugiau negu įstatymai reikalauja, nes jis yra ypatingai įjungtas į kovą gėrio su blogiu. Šiandien reikia atgaivinti šeimoje religines tradicijas, šeimos šventes, tąją patriarchalinę

[17] Plg. De bono coniugali, cap. 13.

nuotaiką, kur Dievas gyvena šeimoje ir šeima Dievuje. Pakrikusios šeimos gyvenimo atnaujinimas visų pirma pareina nuo naujos dvasios, naujų pavyzdžių ir naujų idealų. *Grąžinti kilnumą į šeimos židinį, padaryti jį tikra prasme Moterystės sakramento vykdymu – štai pirmoji krikščionių vyrų ir krikščionių moterų pareiga.* Kai kūdikiai galės su Vigny pasakyti, kad „mano tėvas ir mano motina gyveno kilnume, lyg prigimtoje jų atmosferoje", kai vyras savo meile pašvęs moterį, o moteris pakilnins savo vyrą, kai šeimos nariai savo namuose iš tikro ras atsigaivinimą ir dvasinį prisirengimą, tuomet bus sukurtas naujo religinio gyvenimo tipas, tuomet iš šeimų išeis šventųjų ir palaimintųjų ir tuomet mes galėsime moderniajai šeimai pritaikyti Tertuliano žodžius: „Kas apsakys laimę tos moterystės, kuri Bažnyčios akivaizdoje sudaryta, aukomis sutvirtinta, palaiminimu patvirtinta, angelo apskelbta, Tėvo priimta? Koks saldus jungas jungia tikinčiuosius viena viltimi, viena ištikimybės priesaika, vienu gyvenimo būdu, vieno Dievo tarnyba! Abu yra broliai, abu dirba tą patį darbą; jokio atsiskyrimo tiek siela, tiek kūnu. Dar daugiau, jie yra du viename kūne. O kur yra kūnas, ten yra ir dvasia. Jie kartu meldžiasi, kartu klūpo, kartu pasninkauja; vienas antrą pamoko, vienas antrą perspėja, vienas antram padeda. Jie kartu Dievo bažnyčioje, kartu prie Viešpaties stalo, kartu baimėse, persekiojimuose ir džiaugsmuose. Dviese jie gieda psalmes ir himnus ir lenktyniuoja, kuris geriau gieda savo Viešpačiui. Kristus mato ir girdi juos ir džiaugsmingai jiems siunčia savo ramybę, nes kur du susirenka, ten ir jis būna tarp jų"[18].

Štai krikščioniškosios moterystės ir krikščioniškosios šeimos židinio vaizdas! Jis yra tikras *židinys*, nes dieviškosios ugnies spinduliai surenka šeimos narius aplink jį, persunkia juos dieviškuoju pradu ir sujungia juos meilėje vieną su kitu ir visus drauge įima į tą tobulą mistinę bendruomenę, kuri yra Šventųjų bendravimas, tobuliausios išraiškos radęs Kristaus ir Bažnyčios paslaptyje. „Tai didis slėpinys" (*Ef 5, 32*). Ir šitą paslaptį realizuoti yra pašaukta *krikščioniškoji moterystė.*

[18] Ad Uxorem, II, cap. 9 // *Migne*, P. L., 1, 1302.

ŽMONA IR MOTINA

1. Motinos dienos prasmė

Jau keliolika metų visame pasaulyje švenčiama Motinos diena turi žymiai gilesnę prasmę, negu mes ją teikiame jai savo iškilmėmis ir minėjimais, savo prakalbomis ir vaidyba. Paviršium žiūrint, Motinos diena dažnai yra išgyvenama kaip *padėkos šventė*. Mes dėkojame savo motinoms už jų vargus ir rūpesčius, už jų meilę ir atsidėjimą. Šiam reikalui perkame gėles ir dovanas, sakome eilėraščius, siunčiame sveikinimus bei linkėjimus. Ir visai teisingai. Argi mūsų motina nėra pelniusi padėkos ir pagarbos? Ar yra pasaulyje kuri kita būtybė, kuri būtų tiek savęs pačios mums atidavusi, kiek mūsų motina? Juk mes gyvename jos gyvybe. Visas mūsų dvasios statinys rymo ant tų, kartais net neužčiumpamų, atodūsių, pastabų bei paskatų, kurių savo vaikystėje mes esame gavę iš savo motinos. Prasminga tad yra bent vieną metų dieną skirti jos pagarbai ir padėkai. Tai *psichologinė* Motinos dienos prasmė.

Tačiau ja viena ši šventė neišsisemia. Daugelis šios dienos bruožų kelia aikštėn ne tik individualinį, bet ir *visuomeninį* jos pobūdį. Motina čia yra pagerbiama ne tik kaip mano ar tavo globėja, ne tik kaip mano ar tavo auklėtoja bei prižiūrėtoja, bet ir apskritai kaip naujos gyvybės šaltinis, kaip nuolatinė žmonijos atnaujintoja bei palaikytoja. Pastaraisiais dešimtmečiais ne viena tauta pamiršo pirmykštį Kūrėjo paskyrimą daugintis, augti ir apvaldyti žemę. Ne vienas luomas savo šeimos gyvenimą pavertė bepareiginių teisių židiniu. Ne viena moteris leido nužudyti savo meilės vaisių. To-

dėl Motinos diena kaip tik ir nori kelti aikštėn gyvybės atsiradimo prasmingumą ir paskatinti žmones prisiimti ant savęs prieauglio naštą. Šalia padėkos ir pagarbos *esančioms* motinoms šita šventė nori būti padrąsinimas *būsimosioms*. Ji nori būti *paskatos šventė*, švenčiama pavasarį, kada nauja gyvybė nepaprastu ryžtingumu bunda po ilgo žiemos snaudulio. Tai *sociologinė* Motinos dienos prasmė.

Tačiau ir tai dar ne viskas. Motina nėra tik atskiro asmens globėja, tik naujos gyvybės gimdytoja, bet ir *moteris*. Moteriškumas yra motiniškumo pagrindas, ne atvirkščiai. Pagerbdami motiną kaip mūsų globėją, nemiegojusią daug naktų ir išliejusią daug ašarų, mes tuo pačiu pagerbiame joje moteriškąjį pradą, kuris vienas tegali teikti mums globos bei priežiūros. Pagerbdami motiną kaip naujos gyvybės šaltinį, iš kurio teka žmoniją atnaujinanti bei palaikanti srovė, mes taip pat pagerbiame moteriškąjį pradą, nes jame vienaime gimdymas pasiekia aukščiausio ir nuostabiausio laipsnio. Psichologinė ir sociologinė Motinos dienos prasmė nurodo į dar gilesnę prasmę, susitelkusią aplinkui moterį, tą antrąjį žmogiškumo polių, kurio vaidmuo gyvenime yra nė kiek ne mažesnis negu vyro. Motinos diena todėl virsta ne tik padėkos, ne tik paskatos, bet ir *moters prasmės šventė*. Ji stato prieš mūsų akis kitą žmogiškojo gyvenimo pusę, kitą jo atžvilgį, kurį vykdo jau nebe vyro, bet moters rankos ir jos širdis. Tai *antropologinė* Motinos dienos prasmė. Jeigu padėkos atžvilgis mus veda į globojantį ir ugdantį motinos vaidmenį, jeigu paskatos atžvilgis mums kelia gyvybės prasidėjimo paslaptį, tai moters prasmės atžvilgis mums mėgina atskleisti moters žmogiškumo gelmes. Jų šviesoje moteris mums pasirodo ne tik rūpestinga globėja, ne tik nesuskaitomų žmonijos kartų palaikytoja, bet paties žmogiškumo nešėja bei skleidėja tiek atskiro asmens, tiek ir bendruomenės gyvenime.

Ties šitomis tad gelmėmis ir norėtume valandėlę stabtelti. Norėtume susimąstyti ties *moters paslaptimi*. Motinos diena yra naujas dalykas. Ji atsirado ne per seniai. Tačiau greitai išplito ir stipriai prigijo. Šiandien ji yra švenčiama beveik visame kultūringame pasaulyje. Tai rodo, kad istorijos išsi-

vystymas pajuto reikalą iš naujo kelti ir pabrėžti moters vaidmenį gyvenime, nes žmonija buvo bepradedanti pamiršti moteriškąjį principą ir tuo pačiu prasilenkti su tikruoju bei pilnutiniu žmoniškumu. Tai taip pat rodo, kad pasaulis negali pasitenkinti viena tiktai vyriškąja kultūra ir vieno tiktai vyro sukurtu gyvenimu, kad jis nori atgaivinti moters svarbą bei jos reikšmę ir tuo būdu išsigelbėti iš savo vienašališkumo. Motinos diena yra šių pastangų simbolis. Ją švęsdami, mes sykiu švenčiame ir Moters prisikėlimą atnaujinto gyvenimo kūrybai.

Tačiau kokiu keliu eidama, moteris gali šią kūrybą vykdyti? Kokiomis priemonėmis ji gali statyti žmogiškumą, padarydama jį pilnutinį? – Štai klausimai, kurie prašosi atsakomi Motinos dieną.

2. *Moteris – žmona*

Dažnai yra sakoma, kad motiniškumas esąs moters gyvenimo viršūnė ir kad moteris išsiskleidžianti pilnai tik tapusi motina. Sutikime, kad tai tiesa, jeigu motiniškumą laikysime *atbaiga* kitos moteriškosios pareigos, kuri iš tikro stovi moters gyvenimo centre, kuri tačiau ne kartą yra per maža vertinama, nepastebint, kad *kaip tik iš jos* kyla moters buvimo galia. Mes daug kalbame apie moterį motiną, bet dažnai pamirštame moterį žmoną. *Tuo tarpu moteris žmona ir savo prigimtimi, ir savo gyvenimu yra pirmesnė už moterį motiną.* Prigimtis visų pirma skiria moterį būti žmona, o tik paskui motina. Tiesa, naujaisiais laikais yra buvę polinkių iškovoti moteriai teisę būti motina ir nesant žmona. Tačiau ši kova buvo nesėkminga, nes pasaulis savaime jautė, kad *moters kelias į motiniškumą normaliai ir natūraliai eina per žmonos pareigas.* Tai yra tiesa, kurios niekados nereikia pamiršti. Ir ši tiesa atskleidžia giliausią moters gyvenimo bei veikimo prasmę.

Visais laikais moters gyvenimas yra svyravęs tarp dviejų polių: tarp *heteros* ir tarp *motinos*. Moteris visados buvo geidžiama smaguriavimui, neįpareigojant šiuo geismu nei jos,

nei tuo labiau vyro asmens. Tai *moteris-hetera.* Ją sutinkame jau pačioje pirmykštėje žmonijos kultūroje, ypač vadinamajame *totemistiniame* tipe. Ją randame graikų gyvenime, kuris davė jai vardą. Ji eina per visą pasaulio istoriją, pradedant mokytomis ir specialiai šiam reikalui paruoštomis japonų geišomis ir baigiant paprasčiausiomis mūsų didmiesčių gatvės mergaitėmis. Šitas moters tipas yra sukurtas *vyro,* kuriam šios rūšies išgyvenimai yra daugiau ar mažiau paviršutiniški ir kuris pačia savo prigimtimi yra *poligamas.* Moteris į heterizmą nelinksta, nes jos prigimtis iš esmės yra monogaminė, savo išgyvenimais gilesnė ir visuotinesnė. Todėl moteris hetera toliausiai stovi nuo tikrojo moteriškumo, nors savo gelmėse visados jo siekia ir jo ilgisi. Axelis Munthe savo „Knygoje apie San Mikelę" pastebi, kad šios rūšies moterys vis dėlto „pasilieka moterys su visomis moterims būdingomis ydomis ir dorybėmis" ir kad „jos gali net mylėti giliausia šio žodžio prasme"[1]. Tačiau į poligamiją ir į paviršutiniškumą šioje srityje linkęs vyras iškreipia giliausius moters polinkius, juos sudaiktina ir tuo būdu sukuria heteros tipą. Nors ir eidamas prieš moteriškąją prigimtį, tačiau vyro palaikomas ir viešosios socialinės bei teisinės santvarkos ne sykį pripažįstamas šis *tipas* pasidaro realus ir mūsų kultūroje reikšmingas. Jis reiškiasi ne tik bendruomenės gyvenime slaptos ar viešos prostitucijos pavidalu. Jis yra radęs kelią ir į privatinį šeimos gyvenimą, nes juk nereta moteris savo moterystėje yra ne kas kita, kaip hetera.

Antrasis moters gyvenimo polius yra *moteris motina.* Jis taip yra išėjęs aikštėn jau pačioje žmonijos gyvenimo pradžioje, sukurdamas net ištisą kultūros tipą, vadinamą *matriarchatine* kultūra, kurioje moteris turėjo persvarą prieš vyrą kaip tik savo *motiniškumu.* Šitas moters tipas buvo ypatingu būdu gerbiamas romėnų, kur *mater familias* užėmė labai reikšmingą vietą. Jis buvo vertinamas senųjų germanų, kurie, Tacito liudijimu, tikėję, kad moteryje gyvenanti kažkokia dieviška likiminė galybė – *aliquid sanctum et improvidum*

[1] Vok. leid., Berlin, 1931, p. 207.

inesse putant. Ryškių šio tipo pėdsakų užtinkame ir lietuvių tradicijose, kuriose pagarba ir meilė motinai, jos valios paisymas ir jos globa sudaro vieną iš pagrindinių šeimos dorovės dėsnių. Nors aukštojoje kultūroje moteris motina svarbesnio vaidmens ir neturėjo, tačiau kasdieniniame gyvenime ji pasiliko įtakinga ir savo reikšme nuolatos grūmėsi su moterimi hetera. Šitas tipas yra jau *moters* sukurtas, jos išvystytas ir jos palaikomas. Būti motina moterį skiria pati prigimtis. Šiam reikalui ji yra apdovanojusi moterį reikalingais jausmais bei išgyvenimais. *Moteris motina yra aukščiausias moteriškosios prigimties pražydimas*. Kiek moteris hetera yra moteriškojo gyvenimo šunkelis, tiek moteris motina yra šio gyvenimo tiesus ir lygus kelias. Kiekviena moteris keliauja arba bent trokšta keliauti į motiniškumą.

Ir vis dėlto abu šie tipai nėra *specifiškai* žmogiški, nes abu jie yra pastatyti ne ant asmeninių, bet ant *gamtinių* vertybių. Moteris hetera teikia smagumo. Smagumas yra vertybė. Vertingumo bruožo smagumui neigti negalima, jeigu nenorime patekti į rigoristinę ir tuo pačiu į nežmonišką pasaulėžiūrą. Tačiau heteros teikiamas smagumas yra *tiktai* kūninis, daugiausia psichinis. Ligi žmogiškosios dvasios gelmių jis neprasiveržia. Moteris hetera yra vyro geidžiama ne kaip moteriškoji asmenybė, ne kaip dvasiškai vertinga, bet tiktai kaip šių paviršutiniškų smagumų šaltinis. *Asmeninių-dvasinių vertybių heterizme nėra*. Tuo pačiu ten nėra tikrojo žmogiškumo. Juk žmogus yra ne tuo žmogus, kad jis sugeba išgyventi kūninių ar psichinių malonumų, bet tuo, kad jis yra dvasinis asmuo. Todėl kur šito dvasinio asmeniškumo nežymu, ten nežymu nė tikrojo žmogiškumo. Išskirdama savo santykiuose su vyru asmenines vertybes, moteris hetera tuo pačiu išskiria iš šių santykių ir tikrąjį specifinį žmogiškumą. *Heterizmas virsta žmogaus supriemoninimu gyvulio reikalams*. Štai kodėl jis yra ne tik moteriškumo, bet ir paties žmogiškumo didžiausias pažeminimas.

Iš kitos pusės, motiniškumas taip pat yra *gamtinė* kategorija. Tiesa, mes dažnai kalbame ir apie *dvasinį* motiniškumą. Tačiau šitas dvasinis motiniškumas visados turi būti at-

remtas į biologinį. Dvasinis motiniškumas, kaip matysime kiek vėliau, moterį motiną iškelia į kultūrinės kūrybos viršūnes. Tačiau *pats vienas* jis yra tik simbolis. Be biologinio motiniškumo jis nėra nei tikras, nei gilus. *Tikra ir tiesiogine prasme moteris tampa motina tik tada, kai ji gimdo.* Kūninis gimdymas yra motiniškumo pagrindas, nors ir ne užbaiga. Tuo tarpu gimdymas yra grynai *gamtinis* aktas. Asmeninio-dvasinio principo čia nėra. Čia veikia rūšinės-kolektyvinės jėgos, bet ne asmeninės. Nuosekliai todėl ir motiniškumas *tiesioginiu* būdu su asmeniniu principu nesiriša ir iš jo nekyla. Jis yra rūšies principo padaras. Gali jis būti šventas ir slaptingas. Gali jis apreikšti giliausius moters polinkius ir potroškius. Tačiau jis nėra asmeninis ir tuo pačiu nėra specifiškai žmogiškas. Jau tik vienas tas faktas, kad motiniškumo esama ir gyvulių pasaulyje, parodo, kad jis savo pagrindu priklauso gamtai, ne dvasiai; kad jis yra bendras *visokiai* gyvybei; ir kad todėl juo vienu moteris *kaip asmenybė* dar negali nei pasidžiaugti, nei pasigirti. Moteris motina yra vertinama ne tiek, kiek ji yra dvasinė asmenybė, bet kiek ji yra naujos gyvybės versmė. O tautose, kur motinos tipas yra ypatingai išryškėjęs, kaip senojoje žydų arba dabartinėje kinų tautoje, moteris ir pati didžiuojasi ne kuo kitu, kaip savo įsčiaus vaisingumu. *Motiniškumas yra žmogaus gamtiškumo ženklas ir ryškiausia apraiška.* Niekur kitur žmogus neparodo tokio artimo bei glaudaus ryšio su gamtiniu pasauliu, kaip motiniškume. Čia yra pagrindas, todėl Katalikų bažnyčia moterį mergelę stato aukščiau už moterį motiną ir anatema graso tiems, kurie moterystės luomą statytų aukščiau už mergystės luomą (plg. Trident. Sess. 24, can. 10).

Abu tad šie moters gyvenimo poliai – heterizmas ir motiniškumas – pilnutinio žmogiškumo nekuria ir negali kurti, nes abu jie yra pastatyti ant neasmeninio gamtinio principo. Nei heteros, nei vienos tik motinos keliu eidama, moteris negali subręsti ligi pilnutinės moteriškosios asmenybės ir tuo pačiu negali turėti tos svarbos gyvenimui, kurios ji turi turėti pagal savo prigimtį ir pagal savo pašaukimą.

Bet štai tarp šių dviejų moters tipų – tarp heteros, sukurtos vyriškojo paviršutiniškumo, ir motinos, sukurtos moteriškojo gamtiškumo, – stovi trečias tipas, kuris vienintelis atsiremia į asmeninį principą, ir kuris todėl teikia moteriai nepaprastos reikšmės, įvykdydamas giliausią jos gyvenimo prasmę. Tai yra *žmonos* tipas. Moteris gali būti ne tik hetera, ne tik motina, bet visų pirma ir iš esmės ji turi būti *žmona*. Paviršium žiūrint, žmonos sąvoka yra sociologinė. Žmona juk yra ištekėjusi ir turinti vyrą moteris. Tačiau pažvelgus giliau, darosi aišku, kad vienas tik ištekėjimas moters dar nepadaro žmona tikrąja ir giliausia šio žodžio prasme. Būti žmona yra žymiai daugiau, negu tik sudaryti formalinį jungtuvių aktą. *Būti žmona reiškia vykdyti aną pirmykštį rojaus paskyrimą kad vyras nebūtų vienas.* Šventasis Raštas pasakoja, kad Dievas, sukūręs vyrą, pastebėjo, jog „negera žmogui būti vienam". Šiai vienatvei pašalinti jis sukūrė antrąjį žmogų – *moterį*, kurią vyras pavadino *žmona* ir pranašiškai tvirtino dėl jos paliksiąs savo tėvą ir motiną, savo namus ir draugus, jos laikysiąsis, ir du būsią vienas kūnas. *Būti žmona todėl reiškia teikti vyrui tai, ko jis neturi savyje ir ko jis neranda aplinkiniame pasaulyje.* Kai pro Adomo akis rojuje Viešpats pravedė visą gyvūniją, šis „sau tinkamo bendrininko nerado" (*Pr 2, 20*). Niekas gamtoje negali užpildyti vyro vienatvės. Vyras stovi priešais gamtą, kaip priešais jam svetimą daiktą, kurį jis apvaldo, pertvarko ir perkuria, bet kurio jis negali sutapdyti su savo dvasia, kurio negali įimti į savo vidų, su juo susijungti ir save juo papildyti. Todėl jis ieško kažko kito. Todėl jam negera būti vienam. Jis ieško kito žmogaus. Jis ieško *moters*, kuri jam būtų *žmona*, vadinasi, kuri pergalėtų jo vienatvę ir jo siaurumą, kuri papildytų jo žmogiškumą, atbaigtų jo dvasią ir tuo būdu padarytų jį pilnutinį. *Būti žmona tad reiškia būti dalyve pilnutinio žmoniškumo kūryboje.* Žmogaus esmė ir vyrui, ir moteriai yra ta pati. Tačiau šita esmė neišsiskleidžia be vienas antro pagalbos. Vyras niekados netaps pilnutiniu, jeigu jo gyvenime neturės dalies moteriškoji dvasia – nesvarbu ar jo motinos, ar jo mylimosios, ar jo sesers, ar galop Marijos. Moteris taip pat niekados netaps pilnuti-

niu žmogumi, jeigu jos gyvenime neturės dalies vyriškoji dvasia, taip pat nesvarbu ar jos tėvo, ar jos brolio, ar jos mylimojo, ar galop Kristaus sužadėtinio, kaip yra vienuolynuose. *Užsklęsti lytis vieną nuo antros reiškia neleisti žmogaus esmei išsiskleisti.* Žmogus be priešingos lyties įtakos pasilieka tarsi augalas be saulės. Tokia yra buvusi pirmykštė Kūrėjo valia ir Jo planas. Nuodėmė apgadino lyčių santykius. Tačiau ji neiškreipė nei lyčių esmės, nei tos giliausios įtakos, kurios jos turi viena antrai.

Čia mes matome, kad žmonos sąvoka jau pralaužia sociologines sienas ir pereina į giliausio žmogiškojo asmeninio buvimo sritis. *Žmona man yra ta, kuri kuria mano žmogiškumą,* kuri pergali mano vienatvę ir kuri savimi mane papildo ligi mano žmogiškosios pilnatvės. Jungtuvės yra tik išviršinė socialinė išraiška, skelbianti pasauliui, kad moteris viešai yra prisiekusi eiti šias gilias ir nepaprastos svarbos turinčias žmogiškumo pareigas. Būdinga, kad šio pažado priesaikoje moteris pasiryžta ne *gimdyti,* vadinasi, būti motina (nes tai ne nuo jos valios priklauso), bet *mylėti,* būti ištikima ir ligi mirties nepalikti, vadinasi, būti *žmona.* Jungtuvių priesaikos formulė iš esmės yra sutelkta aplinkui *žmonos* pareigas. Tačiau jungtuvės anaiptol nereiškia, kad *kiekviena* tokį pasižadėjimą davusi moteris šitas pareigas *praktiškai* ir vykdo. Jungtuvės taip pat nereiškia, kad *kiekviena* ištekėjusi moteris iš tikro *sugeba* savo vyrui būti žmona, vadinasi, jo dvasios statytoja ir jo vienatvės pergalėtoja. Praktiniame mūsų gyvenime jungtuvės dažniausiai yra socialinis įteisinimas motinos pareigų. Vedęs vyras beveik visados gauna savo vaikams motiną, bet žymiai rečiau jis gauna sau pačiam žmoną, nors pirmiausia jis *žmonos* ieško. Žmonos ir motinos pareigų persiskyrimas kaip tik ir sudaro dažnų jungtuvių tragiką. O kad šitos pareigos gali persiskirti ir kad iš tikro jos ne sykį persiskiria, tai rodo tūkstančiai gyvenimo pavyzdžių.

Kas tad yra žmona, kurios vyras pirmiausia ieško ir kuri šiam reikalui prisiekia prieš Viešpaties altorių? Žmona nuo heteros ir nuo motinos skiriasi tuo, kad ji yra siekiama ir turima kaip *asmeninė* vertybė. Nei heteros, nei motinos vyras

neieško savam asmeniui. Hetera yra jo smaguriams. Motina yra jo vaikams. *Tuo tarpu tiktai žmona yra jam pačiam.* Hetera stovi prieš vyrą kaip prieš smagurių, uždarbio ar pragyvenimo šaltinį. Motina stovi prieš vyrą, kaip prieš priemonę naujai gyvybei pradėti. Šio šimtmečio pradžioje Elenos Key mestas šūkis „Duokite mums kūdikį, vyras gali eiti šalin" yra kilęs iš specifiškai motiniškosios dvasios. *Tuo tarpu tik viena žmona stovi prieš vyrą kaip asmenybė prieš asmenybę.* Tarp heteros ir vyro ir tarp motinos ir vyro glūdi visados kažkas trečias, *kas nėra jie patys,* būtent: heteros atveju smaguriai ar uždarbis, motinos atveju vaikai. Tiktai tarp žmonos ir vyro *jokio* trečio elemento nėra. Juodu yra *vienudu,* jungiami ne ko nors išviršinio, bet savęs pačių. Jųdviejų ryšys yra jie patys arba, krikščioniškai kalbant, juose per sakramentinę malonę gyvenąs Dievas. Vyro ir žmonos santykiuose tiktai Dievą galima laikyti trečiuoju elementu[2]. Tačiau Dievas yra mums artimesnis ir savesnis už mus pačius. Katalikų bažnyčia yra nepaprastai giliai supratusi šitą grynai dviasmenį vyro ir žmonos santykį, skelbdama, kad kiekvienas kitas sakramentas yra teikiamas kunigo, tuo tarpu Moterystės sakramentas yra teikiamas ne kunigo, bet pačių jaunavedžių vienas antram. Kunigas čia yra tik oficialus Bažnyčios liudytojas, kad Moterystės sakramentas buvo suteiktas, tačiau ne jo, o pačių susituokiančiųjų. Taip yra ne tik religiniame, bet ir visame kitame gyvenime. *Vyras žmonai ir žmona vyrui yra vertingi dėl savęs pačių:* vertingi kaip asmenybės, kaip žmogiškosios dvasios skirtingų pradų nešėjai, užpildą jais vienas antro vienatvę ir kurią vienas antrame pilnutinį žmogiškumą.

Kokiu būdu tai įvyksta? Kuo moteris virsta vyrui žmona? Ne jungtuvėmis, nes jos, kaip buvo sakyta, yra tik sociologinė formalinė kažko gilesnio išraiška. Ne heterizmu, nes jis patenkina tiktai paviršutiniškus vyro išgyvenimus. Ne motiniškumu, nes čia vyras yra išgyvenamas tik kaip praeinanti priemonė. Kuo tad? *Meile. Moteris virsta žmona tuo, kad ji vyrą* myli. Meilė yra pats asmeniškiausias ir pats giliau-

[2] Plg. *Leclercq J.* Le Mariage chrétien, Tournai, 1947, 33 p.

sias žmogiškosios būtybės dalykas. Ji yra ne paviršutiniškų smagurių, ne rūšies išsilaikymo, bet žmogiškosios asmenybės išraiška, jo vienatvės pergalė ir asmenybės susijungimas su kita asmenybe ligi žmogiškosios pilnatvės. *Meilė yra savos asmenybės perteikimas kitai asmenybei.* „Mylintysis, – teisingai pastebi W. Schubartas, – gyvena, jaučia, mąsto, nori ir veikia ne iš savęs, bet iš kito. Jis išsivaduoja iš savojo asmens naštos, savos egzistencijos svorį perkeldamas į kitą – į mylimąjį arba į Dievą"[3]. Argi ne tą patį savos asmenybės perkėlimą į kitą turi galvoje ir šv. Paulius sakydamas, kad meilė „neieško sau naudos" ir kad ji „visa pakelia, visa tiki, viskuo viliasi ir visa ištveria" (*1 Kor 13, 5; 7*). Todėl žmogus, kuris nemyli, yra tarsi Adomas prieš moters sukūrimą. Jis žvalgosi po platų pasaulį, nerasdamas nieko, ką galėtų pavadinti panašiu į save. Pasaulis jam yra svetimas ir nejaukus. Jis jaučiasi tarsi ištremtas svetur. Dabartinė egzistencinė filosofija kaip tik ir ryškina šitokio žmogaus vaizdą. *Egzistencinės filosofijos žmogus yra žmogus, kuris nemyli.* Jis gali būti herojiškas. Bet jis yra šaltas ir vienišas. Tuo tarpu mylėdamas žmogus pergali savo vienatvę, suranda kitame save patį ir tuo pačiu iš ištrėmimo grįžta į namus. *Mylintis žmogus visur ir visados yra namie.* Vokiečių patarlė gražiai išreiškia šitą meilėje glūdintį namų jausmą: *„Das Weib ist des Mannes Haus, denn er ist nirgend daheim als bei seinem Weib* – moteris yra vyro namai, nes jis niekur nėra namie, tik pas savo žmoną". Moters ir vyro meilė visų pirma sukuria namų židinį žmogaus dvasioje, o paskui jį įvykdo socialinėje santvarkoje. Šeimos židinys yra tik išraiška dvasinio namų židinio.

Šios pastabos rodo, kad meilė yra tasai kelias – ir tai *vienintelis,* – kuriuo moters asmenybė pasiekia vyro asmenybę ir kuris moterį padaro žmona. *Žmona yra mylinti moteris.* Štai giliausias ir tikriausias žmonos apibrėžimas. Kai vyras ieško moters, jis visų pirma ieško žmonos, vadinasi, ieško moters, kuri jį mylėtų, kuri visa savo asmenybe – ne tik išviršiniu žavesiu ar kūdikiu – ateitų į jį, jį papildytų, sukurtų na-

[3] Religion und Eros, München, 1944, p. 96, 97.

mus jo neramioje dvasioje ir išvaduotų jį iš jo racionalumo bei siaurumo. N. Berdiajevas teisingai teigia, kad moteris būties sąrangoje atstovauja visuotiniam–kosminiam principui, tuo tarpu vyras yra individualinio–asmeninio principo išraiška. Šitas tad individualinis, vienišas vyras ir ilgisi ano kosminio–visuotinio principo, ilgisi moters, kad jos meilėje patirtų būties gilybę ir jos pilnatvę. Kai tokią moterį jis randa, jis randa ir pats save: jis randa kelią į būties visuotinumą. *Asmuo čia atsiskleidžia kosmui.*

Šitą tad mylinčią moterį, šitą savo išvaduotoją ir papildytoją, šitą savos asmenybės esminę dalį vyras ir vadina *žmona.* Normaliu atveju ji yra sujungta su juo moterystės ryšiu ir yra jo vaikų motina. Tačiau *objektyviniu* atžvilgiu nei vienos tik jungtuvės, nei vieni tik vaikai moters nepadaro žmona. *Meilė yra žmonos esmė ir pagrindas.* Kur nėra meilės, ten nėra išvidinės asmenybių vienybės ir tuo pačiu nėra gyvenimo vienas kitame. Be meilės žmonės gyvena šalia vienas kito, bet ne vienas kitame ir ne vienas kitu. Nemylinti, bet su vyru gyvenanti moteris gali būti jam hetera, gali būti jo vaikų motina, bet negali jam būti žmona. Štai dėl ko kanauninkas Jacquesas Leclercq'as savo knygoje „Le Mariage chrétien" taip labai pabrėžia moterystės esminį ryšį su meile. „Bažnyčios nusistatymas, sako jis, moterystės atžvilgiu yra labai aiškus: ji yra už meilę ir ji nesiliovė niekados panaudoti visą savo įtaką, kad sutelktų moterystę aplinkui meilę ir kad pasipriešintų norams šiuos dalykus perskirti... Bažnyčios mintimi *meilė yra moterystei ir moterystė yra meilei* (*p. 47*)... Reikia tad visa daryti, kad žmogus išvengtų meilės šalia moterystės. Tačiau tam nepakanka, kad jis eitų moterystėn bet kaip, nes moterystė be meilės veda į meilę šalia moterystės (*p. 49*)... Moterystė iš meilės yra normali moterystė, ir meilė yra pirmoji sveikos moterystės sąlyga" (*p. 160*). Giliausia prasme *moterystė yra meilės objektyvacija,* objektyvacija dviejų asmenybių vienybės ir jų gyvenimo vienas kitame.

Šitoje vietoje mums pradeda aiškėti šių dienų šeimos gyvenimo krizė. *Jos šaknys glūdi ne tėvo-motinos, bet vyro-žmonos santykiuose.* Kultūrai išsivystant, išsivysto ir žmogaus as-

menybė. Savo sąmonėje žmogus vis labiau išsivaduoja iš kolektyvo, vis labiau pasijunta esąs sau žmogus, vis labiau suvokia nelygstamą savo asmens vertingumą. Jeigu dar net viduriniais amžiais, nekalbant jau apie senovę, žmogus, J. Burckhardto žodžiais tariant, jautėsi kaip korporacijos, luomo, religinės ar valstybinės bendruomenės narys, tai naujaisiais laikais jis vis labiau žengė į asmeninės savo sąmonės išryškinimą, į savos asmenybės pastatymą viso ko centran. Kristaus žodžius, ką padės žmogui laimėti visą pasaulį, o savo sielai padaryti nuostolio, modernusis žmogus suprato geriau negu kuriuos kitus. Jis panorėjo visų pirma laimėti pats save. Jis pasistengė taip sutvarkyti visą gyvenimą, kad šis nedarytų nuostolio jo sielai.

Šitos tad išryškėjusios asmeninės sąmonės šviesoje pakito ir šeimos išgyvenimas. Jeigu pirmykštis, senovės ir net viduramžių žmogus šeimoje regėjo *visų pirma* instituciją žmonijai palaikyti ir padauginti, tai *naujųjų laikų žmogus vis labiau pradėjo šeimą išgyventi kaip šaltinį savai asmenybei tobulinti ir jai atbaigti*. Šitoks išgyvenimas yra ryškus ne tik humanistiniuose sluoksniuose, bet ir pačioje krikščionybėje. Tačiau kiek humanistai pabrėžia asmeninę prigimtąją moterystės pusę, tiek krikščionys šiandien kelia ypatingai aikštėn *sakramentinį* moterystės charakterį ir juo mėgina grįsti visą moterystės gyvenimą. Minėtasis J. Leclercq'as pastebi, kad „pilna moterystės sakramentinio charakterio sąmonė yra vienas iš Bažnyčios laimėjimų XX amžiuje" (*p. 9*). Be abejo, teisingai paaiškina Leclercq'as, moterystė visados yra buvusi sakramentas, ir jau šv. Augustinas tarp kitų moterystės gėrybių (*fides, proles*) iškėlė ir sakramentą (*sacramentum*). „Tačiau vienas dalykas yra žinoti, apibrėžti, mokyti, o kitas – įsisąmoninti" (*ten pat*). „Jau nuo apaštalų laikų, sako Leclercq'as, yra žinoma, kad moterystė yra sakramentas. Bet šita tiesa buvo tarsi užkasta Bažnyčios sąmonėje. Ji išeidavo iš ten tik atlaužėlėmis. Ir tik mūsų dienomis ji atsiveria ir pilnai išsiskleidžia" (*p. 10*). Bet juk visi sakramentai yra regimi, Kristaus įsteigti ženklai, kuriais yra suteikiama dieviškoji malonė, vadinasi, kuriais yra pašvenčiamas žmogiš-

kasis asmuo. Kelti tad aikštėn sakramentinį moterystės charakterį iš tikro reiškia pabrėžti asmeninę šios institucijos pusę. „Sakyti, – tęsia toliau Leclercq'as, – kad moterystė yra sakramentas, reiškia sakyti, kad ji yra dieviškojo gyvenimo įrankis, kad ji juo yra visų pirma, kad ji, tam tikra prasme, tiktai juo yra, nes dieviškojo gyvenimo pobūdis yra tokios didelės svarbos, jog jis persveria visa kita. Tačiau dieviškojo gyvenimo įrankis reiškia šventumo įrankį. Tuo būdu moterystė krikščionybėje virsta visų pirma šventumo priemone. Visi kiti pradai, patenkintas geismas, socialinė institucija, šeimos pagrindas, pasidaro antraeiliai. Jie nežlunga, jie nenustoja reikalavę savo teisių, tačiau jie nustoja buvę pagrindiniai moterystės dalykai. Jeigu yra tikra, kad moterystė yra sakramentas, vadinasi, dieviškojo gyvenimo arba šventumo įrankis, šitas jos atžvilgis turi praryti visus kitus", (*p. 11*) – vaizdingai teigia Leclercq'as. Todėl keistu anachronizmu ir net krikščioniškosios dvasios nesupratimu skamba dar ir šiandien girdimas teigimas, esą vyro ir moters bendras gyvenimas „tampą natūralia kliūtimi pakilti dvasiniame tobulėjime". Tuo tarpu kaip tik yra priešingai. *Moterystė yra natūralus, paties Viešpaties norėtas, Jo sakramentiniu charakteriu pašvęstas ir visiems prieinamas asmenybės išsiskleidimo ir šventumo kelias.* Be abejo, paaukoti Viešpačiui ne tik savo sielą, bet ir savo kūną yra kilnesnis dalykas. Todėl Bažnyčia mergystės luomą stato objektyviai aukščiau už moterystės luomą. Tačiau šitas aukštesnis luomas yra tiktai išrinktiesiems, tik tiems, kurie jį gali *suprasti ir – pakelti*, kaip ir pats Išganytojas yra pasakęs: *„quis potest capere, capiat"* (*Mt 19, 12*). Tuo tarpu daugumai yra kitas kelias, kitas luomas, kuris taip pat veda į šventumą, nes „antgamtinis gyvenimas Bažnyčioje, – teisingai sako Leclercq'as, – nėra aprėžtas mažu uoliųjų krikščionių skaičiumi, bet yra išplitęs visame kūne. Antgamtinis dieviškasis gyvenimas *visų* krikščionių. Jis yra mums duotas Krikšto metu. Jis yra pašaukimas į šventumą. Kiekvienas krikščioniškasis pašaukimas yra pašaukimas į šventumą" (*p. 30*). Kitaip sakant, visi krikščionys yra pašaukti būti šventi. Tačiau ne visi yra pašaukti būti vie-

nuoliai arba padaryti skaistybės įžadus. „Bažnyčia, – sako toliau Leclercq'as, – yra reikalinga vedusiųjų ir šeimų. Vedusieji turi Bažnyčioje asmeninį ir aktyvų vaidmenį. Jie taip pat yra pašaukti savo vedusiųjų luomo rėmuose realizuoti šventumą (*p. 30*). <...> moterystė yra tobulumo kelias dideliam skaičiui (*p. 31*). <...> vedusieji prašo Dievą ne tik *palaiminti* jų ryšį; jie nori Dievą *įjungti į* savo ryšį – štai tikroji krikščioniškosios moterystės prasmė" (*p. 35*). Moterystė kaip asmeninio tobulinimo ir pašventimo institucija yra ta nauja ir sykiu labai sena idėja, kuri šiandien krikščionybėje vis giliau įsisąmoninama ir iš kurios yra laukiama didelių dalykų visoje krikščioniškojoje bendruomenėje.

Asmeninio tobulėjimo mintis bei išgyvenimas keičia ir moters išgyvenimą. *Jeigu seniau vyras visų pirma moteryje ieškojo savo vaikams motinos, tai dabar jis visų pirma ieško sau pačiam žmonos.* Senojo Testamento Saros elgesys, kad ji, negalėdama turėti vaikų, pasiūlo savo vyrui jų turėti iš jos tarnaitės Agaros, šiandien mums yra nesuprantamas ne tik kaip krikščionims, bet ir kaip žmonėms. Kolektyvinis rūšies instinktas mumyse yra stipriai nuslėgtas asmeninio jausmo. Todėl meilė mūsų laikais yra savaime suprantamas šeimos židinio pagrindas. Kai vyras išgyveno moterį pirmiausia kaip motiną, jo šeima galėjo laikytis ir be meilės. Tačiau dabar, kai vyras išgyvena moterį visų pirma kaip savo žmoną, kaip savo asmenybės papildytoją, kaip bendradarbę siekiant šventumo, jo šeimos židinys be meilės laikytis negali. *Šeima be meilės yra šeima be asmeninio principo.* Tai šeima ne asmens, bet rūšies reikalui, todėl nepakeliama nei žmogiškuoju nei krikščioniškuoju atžvilgiu, nes rūšiai aukoti savo asmenybės negalima jokiu atveju. Iš tikro, jeigu mes reikalaujame, kad žmogaus asmenybei tarnautų valstybė, mokslas, menas, ūkis, socialinė santvarka, darbas, kapitalas, kodėl iš šios tarnybos turėtų būti išskirta šeima? Šeimos bendruomenė taip pat turi būti taip sukurta ir taip tvarkoma, kad žmogus joje save laimėtų, o ne turėtų savai sielai nuostolio; kad šituo keliu eidamas jis iš tikro taptų tobulas, o ne pasiliktų užpakalyje kitų, išrinktųjų.

Tačiau kaip tik šitoje vietoje ir išeina aikštėn visa mūsų dienų šeimos tragika. Teoriškai mes visi pripažįstame, kad asmenybės niekam negalima aukoti, taigi nė šeimai. Tačiau praktiškai mumyse dar tebesilaiko tokia etika ir tokia pedagogika, kad šeimą mes pastatome aukščiau už asmenybę ir verčiame žmogų patirti savo sielai nuostolio, kad tik būtų išgelbėtas rūšies reikalas arba kartais net netikę pačios institucijos papročiai. Senųjų amžių kolektyvinis-rūšinis instinktas, glūdįs kažkur mūsų pasąmonėje, neleidžia mums šeimos pastatyti ant aiškaus asmeninio principo ir pagal šio principo reikalavimus sutvarkyti visą praktinį šeiminį gyvenimą. Mes gal neblogai paruošiame jaunimą tėvo–motinos pareigoms. Mes turime ištisą sąrašą veiksmų, kurie šioje srityje yra leidžiami ir kurie draudžiami. Mes turime pasigaminę eibę tabelių ir apskaičiavimų. Mes esame išvystę šios rūšies higieną ir mediciną. Visa tai geri ir reikalingi dalykai. Tačiau kur yra mūsų paruošimas vyro–žmonos pareigoms, kurios, kaip sakėme, yra grindžiamosios šeimos laimei ir jos tobulumui? Kur net šių pareigų gilesnis ir išsamesnis supratimas? Mes turime būdų ir metodų, kaip paaiškinti jaunimui naujos gyvybės atsiradimo mįslę. Bet mes neturime beveik nieko, iš ko jaunimas galėtų patirti meilės prasmę, jos vertę ir jos reikšmę. Mes dažnai net nedrįstame apie meilę kalbėti, o jeigu kalbame, tai paprastai be ryšio su moterystės gyvenimu. Mūsų praktikoje jau beveik įsigalėjo prietaras, kad meilė yra gamtos apgaulė rūšies instinktams patenkinti. Tuo būdu žmogaus paruošimas asmeniniam gyvenimui šeimoje yra neišvystytas, o pats šitas gyvenimas mums dar yra neryškus ir todėl dažniausiai nevaisingas. Štai dėl ko mūsų šeimos darosi vis nelaimingesnės ir vis tragiškesnės.

Jeigu dabar atkreipsime dėmesio į *moteriškąją* šeimos pusę, kas Motinos dienos proga ir dera daryti, turėsime pripažinti, kad mūsų šeimose *moterys yra pasidariusios per daug motinos, o per maža žmonos*. Jos per daug didžiuojasi, kaip senajame Izraelyje, savo įsčių, o per maža savo dvasios vaisingumu. Jos per daug išgyvena vyrą, kaip savo vaikų tėvą, o per maža, kaip žmogiškąją asmenybę, kurią jos yra pašauk-

tos statyti. *Mes turime daug gerų motinų, bet per maža gerų žmonų.* Ir kol šitas trūkumas bus užpildytas, tol mūsų amžiaus šeimos sirgs ir liegs. Jeigu teisingai yra sakoma, kad moteris yra namų židinio širdis, tai šita širdis turi būti *mylinti*, mylinti ne tik savo vaikus, bet visų pirma tą asmenybę, su kuria ji, taip pat kaip asmenybė, yra sujungta amžinu ryšiu. O mylėti reiškia gyventi ne vienas šalia kito, bet vienas kitame ir vienas kitu. Ar daug yra mūsų amžiuje moterų, kurios turi tokį nedalijamą gyvenimą su savo vyrais? Todėl dabartinę šeimos krizę gali pergalėti ne moteris motina, bet moteris žmona, pastatydama visą moterystės gyvenimą ant gilaus asmeninio principo. Kai vyras savo žmonoje ras antrąją savęs paties pusę, kai jis pajaus, kad per savo žmoną jis darosi pilnutinis žmogus, kad jos meilėje jo asmenybė išsiskleidžia ir tobulėja, tuomet jis, kaip Adomas, pavadins ją anuo tikriausiu ir vieninteliu prasmingu vardu, ŽMONOS vardu; tuomet dėl jos jis paliks visą, nuo visko atsisakys, ir du bus viena. Tuomet ir šeimos gyvenimas pasuks kita linkme. Mes kažkaip nelaimingai pamiršome, kad *šeima yra žmogiška ne tuo, kad joje yra tėvas–motina, bet tuo, kad joje yra vyras–žmona.* Tėvas ir motina yra ir gyvulių pasaulyje. Tėvų ir vaikų santykiai yra pagrįsti gamtiniu instinktu. Tačiau tai, ko gyvuliai absoliučiai neturi, yra vyras ir žmona, nes jų santykiai yra grindžiami nebe instinktu, bet dvasia. *Vyras ir žmona visų pirma yra dvasinės kategorijos.* Ir juo labiau žmogus išsivaduoja iš gamtos gyvenimo, juo vyro–žmonos santykius jis labiau vertina ir juo stipriau jais grindžia savo šeimą. Šeimos krizė iš tikro yra vyro–žmonos santykių krizė, ir šeimos prisikėlimas iš tikro yra vyro–žmonos santykių prisikėlimas.

3. Moteris – motina

Motina yra žmonos pareigų pražydimas, jų vaisius, jų išvada ir konkreti jų apraiška. Gyvenimo bendruomenė meilėje yra tokia ankšta, kad ji apima ne tik žmogaus dvasią, bet ir jo kūną. Jeigu iš dvasinės bendruomenės gema asmens

pilnatvė, tai iš kūninės bendruomenės gema kūdikiai, ir moteris tampa motina. Meilė yra vaisinga pačia savo esme ir visokeriopa prasme. Tiesa, kūno vaisingumas yra galimas ir be meilės. Tačiau tokiu atveju jis nėra nei žmogiškas, nei kilnus. Moteris motina, kuri yra *tiktai* motina, bet ne žmona, vargiai užsitarnauja net būti pavadinta šiuo vardu. Žmona yra ir turi būti pagrindas, ant jos tegali būti statomas motiniškumas. Šeimos gyvenime ne kartą pasitaiko, kad moteris negali būti motina. Tačiau visados ji turi būti žmona. *Motiniškumas gali išsivystyti tiktai žmonos šviesoje, bet ne atvirkščiai.*

Laikant žmoną šeimos pagrindu, kinta ir moters motinos supratimas. Moteris savo gelmėse *yra* ir normaliu atveju *turi* būti motina. Tačiau labai dažnai moters motiniškumą suprantame per siaurai. Tiesa, motiniškumas, kaip jau buvo minėta, pirmoje eilėje yra *biologinė* kategorija. Motiniškumas be gimdymo yra netikras ir negilus. Tai idėja be tikrovės. Tačiau vienu tik gimdymu motiniškumas taip pat neišsisemia. Motiniškumas, kaip ir bet kuris kitas žmogiškojo gyvenimo uždavinys, pralaužia gamtines sienas ir pereina į kultūrinę sritį. Tikra ir tiesiogine prasme motina yra tik ta moteris, kuri gimdo. Tačiau jeigu moteris manytų, kad jos, kaip motinos, uždavinys gimdymu ir pasibaigia, ji pasiliktų grynai gamtinėje srityje, kaip joje pasilieka ir gyvuliai. *Žmogiškasis* motiniškumas siekia žymiai toliau, negu tik gimdymas. Gimdymas padeda motiniškumui, pasakytume, medžiaginį pagrindą, kaip apskritai gamta tokį pagrindą padeda visiems žmogaus darbams. Tačiau žmogus pasiliktų *laukinis*, jeigu jis ant šito pagrindo nestatytų didžiulio kultūros rūmo. Moters motiniškumas taip pat pasiliktų laukinis, jeigu ji, pagimdžiusi kūdikį, nepadarytų jo kultūringu ir tikru žmogumi.

„Motina, – yra pasakęs N. Berdiajevas, – kaip ir žemė, gimdo, bet nekuria"[4]. Tai yra tik pusiau tiesa. Motina, kiek ji yra gimdomasis principas, iš tikro nekuria, nes gimdymas nėra *jokia* kūryba. Gimdymas kaip tik yra *priešingas* aktas kūrybai. Jis yra gamtinis dalykas, kyląs iš rūšies gelmių, ne iš

[4] De la Destination de l'homme, Paris, 1935, p. 92.

asmens įkvėpimo, ir todėl neturįs jokio kūrybos pobūdžio. Bendras dėsnis, kad *gamta gimdo, bet nekuria*, tinka ir žmogaus atsiradimui pasaulyje. Todėl pamaldžių knygų rašytojai ne sykį sujaukia sąvokas, norėdami paskatinti tėvus turėti daugiau vaikų ir primindami jiems, kad gimdydami jie dalyvauja nepaprastai kilnioje dieviškojoje kūryboje, pralenkiančioje mokslo, meno ir filosofijos kūrinius. Tai grynas nesusipratimas. Gimdymas yra kilnus aktas, bet tik ne dėl to, kad jis būtų kūrybiškas. Tėvai dalyvauja Viešpaties sukurtos gamtos paslaptyse, bet tik ne dieviškojoje kūryboje. Todėl šiuo atžvilgiu ir motiniškumas, kiek jis yra gamtinis dalykas, yra *nekūrybinis*. Šiuo atžvilgiu iš tikro motina, kaip žemė, gimdo, bet nekuria.

Tačiau kiek motina yra žmogiškasis *kultūrinis* principas, ji kuria ir privalo kurti. Tiesa, ji kuria ne daiktus, bet žmogų, naują žmogų, kuris gimdamas buvo paleistas iš gamtos globos ir kuris dabar turi būti paruoštas kultūriniam gyvenimui. Gyvuliui jo tolimesnio gyvenimo sąlygas duoda pati gamta. Todėl gyvuliui gimdymas yra *atbaigiamasis* aktas. Tuo tarpu žmogus šitas sąlygas turi susikurti pats. Gimdymas žmogų pastato į tokį pasaulį, kuris nieko savaime jam nežada ir neteikia. Todėl žmogui gimdymas yra *pradedamasis* aktas. Žmogus gema bejėgis ir paliktas vienas turėtų tuojau žūti. Gimdymas pašaukia žmogų iš gamtos į kultūrą, bet sykiu pašaukia jį ir į *kito* globą, nes pats vienas jis kultūrėti negali, o be kultūros nepajėgia net fiziškai išsilaikyti. Vadinasi, jau pats gimdymas mus veda į kitą, žymiai svarbesnę motiniškumo pareigą, būtent į žmogaus paruošimą kultūros gyvenimui, į kultūrinę naujo žmogaus globą arba į *ugdymą* giliausia ir plačiausia prasme. *Tačiau ugdymas jau yra kūrybinis veiksmas*. Nė vienas žmogus negema asmenybė. Iš gamtos pasaulio jis ateina tiktai užbraiža. Asmenybe jis turi tapti, tapti ne tik išvystydamas gamtos duotas užuomazgas, bet ir *susikurdamas* charakterį, pasaulėžiūrą, estetinį skonį, įgydamas įvairių nusiteikimų, reikalingų profesiniam darbui. Visų šių dalykų gamta neduoda *jokia* prasme. Visi šie dalykai yra kuriamosios ugdymo įtakos padarai.

Tuo tarpu ši kuriamoji įtaka kaip tik pirmoje eilėje ateina iš motinos. Motina yra pirmoji kūdikio apsprendėja ir jos asmenybės kūrėja. Gyvenimo stilių, jo formą, jo nuotaiką, jo dvasią visų pirma sukuria motina. Tiesa, motina nėra vienintelė žmogaus *kaip asmenybės* kūrėja. Čia dalyvauja daugybė veiksnių, neišskiriant nė paties žmogaus. Tačiau motina yra pati pirmoji ir pati lemtingoji. Nuo motinos duotos linkmės paprastai priklauso visas tolimesnis augančios asmenybės kelias. Šia tad prasme motiniškumas yra didelė kūrybinė jėga. Šia prasme motina kuria, kaip ir kiekvienas žmogus, ir kuria kilniau negu mokslininkai, menininkai ar filosofai, nes jie kuria daiktus, abstrakčias idėjas, negyvas sistemas, o motina kuria žmogiškąją asmenybę. Dalyvavimas dieviškojoje kūryboje kaip tik įvyksta ugdyme, nes asmenybės kūrime Dievas, be abejo, turi didžiausią dalį. Todėl yra kilnu ir dieviška vaiką ne pagimdyti, bet jį išauklėti vertinga žmogiškąja asmenybe.

Tačiau auklėjimas jau yra grynai *asmeninis* veiksmas, iš asmenybės einąs į asmenybę. Kūdikį gimdydama, motina veikia kaip biologinė rūšies būtybė. Per ją kalba gamta. Kūdikį auklėdama, ji jau veikia kaip dvasinė asmeninė būtybė. Per ją prabyla dvasia. Todėl juo motinos dvasia yra turtingesnė, juo motina yra stipresnė asmenybė, juo ugdomoji jos įtaka yra gilesnė ir juo pats ugdymas yra sėkmingesnis. Iš motinos, kaip rūšies atstovės, kūdikis prasideda ir gema. Bet iš motinos, kaip asmenybės, kūdikis gauna dvasinio gyvenimo paskatas ir pradmenis. Esanti asmenybė čia prabyla į tampančią asmenybę ir sava įtaka iš nebūties gelmių nuolatos kildina naują žmogų, kol šis pasiekia tokio laipsnio, kad savęs kūrimą perima į savo paties rankas. Todėl *motina yra gimdanti ir auklėjanti moteris*. Moters motina nepadaro nei vienas tik gimdymas, nei vienas tik auklėjimas. Moteris yra tikrai motina tik tada, kai šios dvi pareigos susibėga į vieną ir kai jos yra išreiškiamos vienos ir tos pačios moteriškosios asmenybės.

Tačiau globojantis ir saugojantis moters principas apsireiškia ne tik santykiuose su kūdikiais, bet ir su visu gyvenimu. Visur, kur tik reikia globos ir apsaugos, švelnumo ir meilės,

vis tiek ar tai būtų socialinis, ar ekonominis, ar meninis, ar mokslinis gyvenimas, visur ateina moteris-motina su savo šiluma, su savo penu, su kūrybine savo intuicija. N. Berdiajevas teisingai sako, kad „herojiška ir nugalinti vyro dvasia negalėtų pati viena apsaugoti pasaulio nuo sudužimo"[5]. Vyriškasis racionalizmas ir vyriškoji analizė suskaldytų pasaulį į nesusiekiančius atomus ir sukeltų juos vienas prieš kitą. Tik moteriškoji-motiniškoji dvasia, siekianti visumos ir vienybės, taikos ir ramaus klestėjimo, išgelbsti pasaulį nuo sudužimo jo pakrikime. Motiniškumas tuo būdu virsta gyvenimo atrama ir jo pagrindu. *Moteris motina stovi mūsų sąmonėje kaip gyvenimo jungtis ir jo gaivinanti siela.*

Šita tad globojančiąja asmenine savo pareiga moteris-motina kaip tik susisiekia su moterimi žmona. Žmona, kaip esame sakę, iš esmės yra *asmeninė* kategorija. Tačiau dabar matome, kad aukščiausiame savo išsivystyme ir motina yra asmeninė kategorija, kad globojantis ir ugdantis motiniškumas taip pat kyla iš moteriškosios asmenybės. Vadinasi, žmonos ir motinos pareigos galų gale susieina vienybėn ir sudaro vieną pilnutinę bei tobulą moteriškąją asmenybę. *Moteris savo gelmėse yra žmona ir motina kartu.* Tik konkretus, dažnai nevykęs gyvenimas šitas dvi esmines moters pareigas perskiria, neleisdamas moteriai tapti pilnutiniu žmogumi. Tačiau pačios savyje jos yra neperskiriamos. *Moteriškoji asmenybė išsiskleidžia visu grožiu tik tada, kai moteris yra žmona ir motina.* Būti žmona, sakėme, reiškia savo asmenybe formuoti vyro asmenybę per abipusę gilią ir pastovią meilę. Būti motina, matome, reiškia taip pat sava asmenybe formuoti augantį žmogų ir savo globa saugoti gyvenimą nuo pakrikimo. Tuo būdu ir žmonos, ir motinos veikimas kyla iš to paties šaltinio – *iš moteriškosios asmenybės.* Asmenybė yra pagrindas meilei, pagrindas šeimai, pagrindas ugdymui ir globojimui. Iš moters kyla nauja gyvybė. Iš moters kyla nauja dvasia. Iš moters kyla ir naujas gyvenimas. Moteris savo rankose saugo *žmogaus* paslaptį, nes ji kuria žmogų, su kuriuo ji susi-

[5] Ten pat.

jungia meilėje, ir ji kuria žmogų, kuris iš šitos meilės gema. *Moteris yra žmogiškumo kūrėja iš esmės.* Jeigu vyras sava kūryba eina į daiktus ir tampa *pasaulio* valdovu, tai moteris sava kūryba eina į žmogų ir virsta jo karaliene. Mes visi esame tuo, kuo išėjome iš kuriančiųjų mūsų motinos ir mūsų žmonos rankų.

4. Pabaiga

Kas tad yra Motinos diena giliausia prasme? Tai *Moters* diena. Tai *moteriškosios asmenybės* diena. Pasaulis pavargo vyriškosios dvasios racionalizme ir siaurume. Jis suskilo ne tik gamtoje, bet ir kultūroje. Todėl jis šiandien šaukiasi vienijančios ir globojančios moteriškosios dvasios. Jis šaukiasi moters, kuri savo meile apvaldytų įsisiūbavusią laukinę jėgą, kuri savo globa bei rūpesčiu išgelbėtų šaltą ir beširdį heroizmą, kuri sava kūryba statytų naują žmogų ir naują gyvenimą. Pasaulis laukia žmonos ir motinos, laukia pilnutinės moteriškosios asmenybės, kad ši savo rankomis saulės šviesos iškeltų žmogaus mįslę, ją atspėtų ir sunkioje mūsų tikrovėje įvykdytų. Motinos diena yra šio lūkesčio simbolis. Pavasarį, kada atgemanti gyvybė kiekvieną pripildo ilgesio bei nerimo, mes taip pat švenčiame ilgesio bei nerimo šventę, *Moters šventę*, kuri sakyte sako, kad mums negera būti vieniems, kad mes nerandame atgemančiame pasaulyje nieko į save panašaus, kad mums reikia naujo žmogaus, *antro* žmogaus, per kurį mes taptume pilnutiniais žmonėmis ir kurtume pilnutinį gyvenimą. Raineris Maria Rilke savo „Apreiškime" į angelo lūpas deda moters atžvilgiu tokius žodžius: „Tu nesi arčiau prie Dievo. Visi mes Jam taip lygiai tolimi. Tik nuostabiai palaimintos yr tavo rankos". Moteris yra *toks pat* žmogus, kaip ir vyras. Tačiau savo konkrečioje egzistencijoje ji turi nuostabios šviesos. Moters rankos yra nuostabiai palaimintos, nes joms yra patikėta žmogiškosios asmenybės kūryba.

Giliausia tad prasme Motinos diena yra moters kūrybos šventė.

ŠEIMOS LAIMĖ IR ŠEIMOS TRAGIKA

1. Šeimos tragiškumo priežastys

Niekas Žemėje nėra tiek artimas pilnutinei laimei, kiek šeimos gyvenimas. Jau tik ta viena psichologinė galimybė turėti šalia savęs mylimą asmenį, kuris pasitinka mūsų džiaugsmus, kuris dalijasi su mumis malonumais, kuris mums teikia paguodos ir paramos sunkią valandą, – jau tik ši viena galimybė padaro šeimą laimės atžvilgiu nepralenkiamą jokios kitos žemiškos institucijos, jokios kitos Žemėje esančios bendruomenės. Šeima yra vieta, kur laimė dygsta, klesti ir bręsta. Tačiau iš kitos pusės, niekur tragikos grėsmė nėra tokia didelė ir tokia tikra, kaip šeimoje. Kurdamas šeimą, kiekvienas yra vedamas laimės ilgesio. Ją sukūręs, dažnas paregi šio ilgesio apgaulę ir sudužimą. Trys ketvirčiai žmones ištinkančių tragedijų yra šeimos tragedijos: šeimos įvykdytos, šeimos išaugintos arba bent šeimos pažadintos. Prie net ir kiečiausiai uždarytų šeiminės laimės durų nuolatos tyko nelaimė, nenuvejama ir neatsiprašoma. Ne visados ji įžengia vidun. Ne visados laimingas šeimos gyvenimas sudūžta. Tačiau visados mes, šeimą sukūrę ir ją sukursią, gyvename pastovios grėsmės akivaizdoje. Jeigu visas žemiškasis mūsų buvimas yra grėsmingas, tai labiausiai grėsminga yra *šeiminė* šio buvimo forma.

Kodėl taip yra? Kodėl laimė ir tragika yra taip ankštai susijusios šeimos gyvenime? Kodėl slapčiausi ir sykiu žmogiškiausi mūsų ilgesiai yra sykiu ir trapiausi?

Šeima yra tragiška jau pačioje savo *sąrangoje;* tragiška todėl, kad ji yra sudėta iš priešginiškų pradų. Šeima juk yra

vyro-moters bendruomenė. Tuo tarpu vyras ir moteris yra du skirtingi, maža to: du priešingi pasauliai. Juodu niekados nesusilieja į vieną. Juodu niekad neištirpsta vienas kitame. Vyras visados daugiau žiūri į daiktą, moteris daugiau į asmenį. Vyro visa veikla yra daugiau išcentrinė, moters daugiau įcentrinė. Vyras veikia, moteris veiksmą priima. Vyras yra judrus, moteris sėsli. Todėl vyras veržiasi į pasaulį, tuo tarpu moteris pasilieka namuose. Vyras kuria mokslą, meną, techniką, ūkį, o moteris globoja ir ugdo naują gyvybę, kuria papročius, tradicijas, neregimą, bet jaučiamą aplinkos dvasią. Ir štai šitos dvi priešingos asmenybės, šitie du priešingi gyvenimo stiliai, šitie du priešingi išgyvenimai bei polinkiai susitinka ir susijungia vienoje ankštoje, be galo vidinėje bendruomenėje, kuria yra šeima. Ar nuostabu tad, kad juodu visados yra gresiami persiskirti ir nueiti kas sau? Ar nuostabu, kad vyras ir moteris visados kovoja slaptą tarp savęs kovą, kuri labai dažnai prasiveržia aikštėn ir sugriauna visas iliuzijas? Vyras ir moteris, eidami į šeimą ir joje būdami, ieško kiekvienas visai ko kito. Vyrui šeima yra poilsio ir atsigavimo laukas. Ji stovi jam daugiau ar mažiau *šalia* jo tikrojo gyvenimo. Vyras šeimoje negyvena tikra ir giliausia šio žodžio prasme: jis joje tik *būna*. Tuo tarpu moteriai šeima yra jos pilnutinio veikimo dirva. Ji yra suaugusi su šeiminiu gyvenimo būdu ligi pat savo gelmių. Šeima moteriai nėra priedas prie jos žmogiškosios egzistencijos, bet pati šita egzistencija. Vyras skursta ir nyksta uždarytas *tiktai šeimoje*. Moteris nyksta ir skursta išjungta iš šeimos. Ar tad daug reikia, kad šie priešingi polinkiai suardytų aną vidinę bendruomenę, padarydami ją tik grynai viršinę, viešą, tačiau jau be dvasios ir be širdies? Šeiminės laimės grėsmė kyla iš vyro ir moters skirtybių, kurios yra labai gilios, niekados neišdildomos, kūrybiškos, bet sykiu ir pavojingos. Šeimos tragika yra įausta į pačius šeiminio gyvenimo pagrindus.

Tačiau tos pačios vyro ir moters skirtybės, tos pačios lyčių priešingybės yra ir šeimos laimės priežastis. Vyras ieško šeimos ne tik todėl, kad pratęstų savo giminę vaikuose; ne tik todėl, kad patenkintų savo kūno svajones; ne tik todėl,

kad turėtų šeimininkę kasdienos reikalams, bet svarbiausia todėl, kad *jam negera būti vienam*, kaip Viešpats yra pasakęs jau pačią pirmąją žmogaus buvimo dieną. Gali visi anksčiau minėti akstinai būti šeimos sukūrimo priežastis subjektyviai, psichologiškai, tačiau jie nėra giliausias pagrindas, kuris padėtų šeimai neišgriaunamus, iš pačios prigimties kilusius pamatus. Taip pat moteris ilgisi šeimos ne tik todėl, kad gimdytų naują gyvybę; ne tik todėl, kad turėtų savo globėją ir aprūpintoją; ne tik todėl, kad jai vienai sunku pasaulyje, bet svarbiausia todėl, kad ji ilgisi pilnutinio buvimo, anos šonkaulinės egzistencijos, dėl kurios ji yra *žmona*, vadinasi, iš žmogaus paimta ir į antrą todėl žmogų linkstanti. Lytys yra persiskyrusios žmogaus būties išraiškos. Jos yra dvi žmogaus pusės, dvi ne matematine, bet *metafizine* prasme. Tai yra du žmogiškieji buvimo *būdai*, nepilni kiekvienas savyje ir todėl nepilni ir netobulai vykdą ir žmogiškuosius uždavinius. Užtat lytys ir ilgisi viena antros. Jos ilgisi amžinam susijungimui, amžinai bendruomenei. Jos nori būti šalia viena antros ir su viena kita visą laiką ir su savo turiniu. Šeima kaip tik yra tokia lyčių susitikimo ir susijungimo vieta. Šeimoje lytys įvykdo savo ilgesį išeiti iš siauro *pusinio* savo buvimo ir sukurti *pilnutinę* žmogiškąją būtį. Bet pilnutinės būties ir pilnutinio gyvenimo sukūrimas yra sykiu ir laimės suradimas. Laimė nėra viršinis koks nors pradas. *Laimė yra būties visuma*. Lytiniu atžvilgiu žiūrint, šita visuma niekur kitur nėra randama, kaip tik šeimoje, nes tik šeimoje vyras ir moteris pergali savo būties ankštumą ir subendrina savo gyvenimą ligi fizinio susijungimo. Todėl jeigu vienu atžvilgiu vyro ir moters skirtybės yra pavojingos, tai kitu atžvilgiu jos yra laimingos, nes tik jų sujungimas teikia laimės, ramybės ir džiaugsmo. Šeimos laimė yra šiomis skirtybėmis pagrįsta ir jomis tesilaiko. Vyras gali būti laimingas tik su moterimi, ir moteris tik su vyru. Tos pačios lyties draugai ar draugės gali vienas kitam daug *padėti*. Tačiau jie negali subendrinti savo būties ir tuo pačiu negali būti vienas kitam *laimės* šaltiniu.

Šiuo atžvilgiu šeima yra pats didysis žemiškojo gyvenimo paradoksas. Iš vienos pusės, ji slepia savyje didelę tra-

giką ir didelę grėsmę. Iš kitos – ji teikia ir didžiausios laimės. Būdama tragiška pačioje savo sąrangoje, ji vis dėlto dėl tos pačios sąrangos virsta žmogaus atbaigėja, papildytoja, išskleidėja ir tuo pačiu jo laimės kūrėja, nes laimingas žmogus yra tik tada, kai jis yra pilnutinis, o pilnutinis žmogus gali būti tik šeimos žmogus.

Antra priežastis, kodėl šeima yra tragiška ir pilna sudužimų, yra asmens ir visuomenės susidūrimas jos gyvenimo plote. Šeima yra ne tik asmeninis mūsų pačių dalykas, bet sykiu ir *visuomeninis* uždavinys. Sudaryti šeimą šiandien kultūringose tautose paprastai yra laisvas reikalas, vykdomas pačių sužadėtinių. Tačiau ją sudarius, visuomenė pradeda reikšti savo teises. Iš tikro vaikų atsiradimas ir jų auklėjimas, turtiniai santykiai tarp vyro ir žmonos, tarp tėvų ir vaikų, krašto tradicijos, besireiškiančios šeimos gyvenime – visa tai jau yra nebe tik individualinis, bet ir visuomeninis dalykas. Be to, net ir pats šeimos sudarymas yra visuomenės apstatomas tam tikromis sąlygomis, kurių neįvykdžius visuomenė nepripažįsta šeimos teisėta. Vadinasi, žmogus šeimos gyvenime turi paisyti didelio visuomenės intereso kartais net prieš savo valią ir savo įsitikinimus. Gyvendamas su kitais ir būdamas organiškas visuomenės narys, jis negali savo šeimos gyvenimo iš šitos visuomenės išskirti ir ją kurti bei tvarkyti taip, tarsi visuomenės visiškai nebūtų. Visuomenės teisės ir jos pretenzijos šeimos gyvenime yra suprantamos ir paisytinos.

Tačiau kaip tik dėl šito visuomenės kišimosi į šeimos gyvenimą ir kyla ne viena tragedija. Ne vieną sykį visuomenės reikalavimai nesutinka su asmens įsitikinimais, su jo siekiamu tikslu ir net su jo sąžine. Tiesa, krikščionybė moko, kad klausyti savos sąžinės mes turime visur ir visados, nežiūrėdami, ar tai kam nors patinka ar ne. Tačiau turime pripažinti, kad šitoks paklusnumas savai sąžinei, jeigu jis susikerta su visuomenės valia, su papročiais, su galiojančiomis teisėmis, reikalauja didelės aukos ir ne visiems yra pakeliamas. Todėl ne vienas žmogus gyvena moterystėje prieš savo sąžinę, norėdamas patenkinti visuomenę ir išvengti su ja

daugiau ar mažiau skaudaus konflikto. Ir čia glūdi gilus šeiminės tragikos šaltinis. Maža to, čia glūdi esminė šeimos gyvenimo tragika. N. Berdiajevas teisingai sako, kad „meilės reiškinys tarp vyro ir moters pasilieka visiškai neprieinamas visuomeninei kasdienybei... Meilė savo esme yra reiškinys, stovįs šalia visuomenės ir neturįs jokio ryšio su visuomene ir su rūšimi; tai reiškinys esmingai asmeninis, susijęs su individu"[1]. Tačiau kadangi meilė objektyvuojasi regimomis formomis – bendras vyro ir moters gyvenimas, vaikai, – todėl visuomenė ir pradeda norėti šį reiškinį tvarkyti ne tik jo viršinėse išraiškose, bet kartais net ir jo esmėje. Visuomenės kišimasis į meilės sritį visados yra išgyvenamas kaip skaudus ir net nepakenčiamas, nes tai reiškia kišimąsi į dviejų žmonių pačią intymiausią būtį. Tas pats Berdiajevas labai gražiai pastebi, kad „tarp dviejų besimylinčiųjų būtybių bet kurio trečiojo yra per daug"[2]. Vienintelis trečiasis, kuris moterystėje yra pakenčiamas, maža to: kuris moterystę laiko ir ją skleidžia, yra *vaikas* gamtiniu atžvilgiu ir *Dievas* antgamtiniu atžvilgiu. Dievas yra meilės pagrindas ir šaltinis, vaikas yra šios meilės vaisius. Juodu tad abu besimylinčiųjų ne tik neperskiria, bet dar labiau suartina ir suriša. Tačiau visuomenės ranka čia visados yra išgyvenama kaip svetima ir nereikalinga. Deja, jos nėra galima išvengti. Mūsų šeima pasidarytų per daug palaida ir mūsų meilė greitai išsigimtų, jeigu nebūtų visuomeninių nuostatų, kurie duotų tam tikras šiems intymiems dalykams formas ir įstatytų juos į tam tikrą pastovų kelią. Visuomenės įsikišimas daugeliu atžvilgių yra asmeniui išganingas, nors ir ne be grėsmės šį asmenį sužaloti ir jo sąžinę iškreipti. Visuomenės ir asmens susidūrimas šeimoje yra didelės grėsmės šaltinis, ir ne viena šeiminė tragedija yra iš šio šaltinio išplaukusi.

Šeima tad, kaip matome, yra tragiška pačioje savo sąrangoje. Būdama vyro ir moters bendruomenė, ji slepia savyje pavojų suirti dėl vyro ir moters skirtingų gyvenimo būdų bei

[1] De la Destination de l'Homme, Paris, 1935, p. 300.
[2] Ten pat, p. 305.

polinkių. Būdama asmens ir visuomenės derinys, ji slepia savyje pavojų suirti dėl asmens ar visuomenės reikalavimų persvaros. Šių pavojų akivaizdoje ne vienas gali pagalvoti taip, kaip apaštalai pagalvojo, išgirdę, kad Jėzus draudžia paleisti sykį vestą moterį: „Jei tokie, – kalbėjo apaštalai, – vyro ir žmonos reikalai, tai neverta vesti" (*Mt 19, 10*). Jei šeima yra pilna tokių pavojų ir tokios grėsmės, tai gal geriau jos visai nesudaryti? Tačiau Kristaus atsakymas apaštalams tinka šiuo atžvilgiu kiekvienam. Kristus apaštalams atsakė: „Ne visi išmano tuos žodžius, o tik tie, kuriems duota išmanyti... Kas pajėgia išmanyti, teišmano" (*Mt 19, 11–12*). Šeima yra prigimtas žmogaus siekimas, nes tik šeimoje žmogus gali atrasti save ir papildyti savo būtį. Visi kiti gyvenimo būdai šeimos neatstoja. Jeigu yra ir turi būti nevedančių ir netekančių dėl Dangaus Karalystės, tai jie yra išimtys, kilusios dėl dabartinės žemiškosios santvarkos netobulumo. *Amžinajame žmogaus pirmavaizdyje celibatas yra nenumatytas.* Rojinė žmogaus būsena celibato nežino. Šv. Tomas, nagrinėdamas šį, tegul ir labai teorinį klausimą, sako, kad rojuje būtų gimę lygiai tiek pat berniukų, kiek ir mergaičių, kad kiekvienam būtų tekę po vieną. Kitaip sakant, *šeima yra normalus ir natūralus žmogaus buvimo būdas.* Vengti šeimos dėl to, kad būtų galima laisviau pagyventi, turėti mažiau rūpesčių, mažiau vargo ir nelaimių, yra klaida, labai dažnai fatališka, nes senberniai ir senmergės paprastai turi nė kiek ne mažiau ir rūpesčio, ir vargo, ir nelaimių, nes pasidaro isterikai, neurastenikai, egotistai ir egoistai, kurių dėmesys susisuka aplinkui savos sveikatos išlaikymą, aplinkui smulkų ir juokingą prisirišimą prie šuniukų, kačiukų, baldų ir kitų daiktų. Kas nukrypsta nuo šeiminio gyvenimo būdo, tas tuo pačiu nukrypsta nuo prigimties nubrėžto žmogui kelio. O prigimtis visados keršija, ir kartais labai skaudžiai. *Atsisakęs rūpintis asmeniu, žmogus pradeda rūpintis daiktu.* Atsisakęs dalintis savo džiaugsmu ir vargu su mylimuoju ar mylimąja, žmogus dalijasi jais su gyvuliais. Šeimą žmogui gali atstoti tiktai Dievas, nes jis viską atstoja. Tačiau kiek tokių yra, kurie savo meilę ir savo širdį atiduoda Dievui? Jų yra tik saujelė – tarp kunigų ir vienuo-

lių, nekalbant jau apie visą būrį įvairių įvairiausių buržuaziškai nusiteikusių senbernių ir senmergių. Todėl atsisakyti nuo šeimos nenorint prisiimti rizikos, nėra joks šeimos tragiškumo problemos išsprendimas. Pabėgti nuo šeimos dar nereiškia pabėgti nuo savęs.

Šeimoje glūdinti tragika gali būti pašalinta tik ją laisvai bei drąsiai prisiimant ir pergalint. Ir gamta, ir kultūra, ir galop religija mums teikia įvairių įvairiausių priemonių minėtiems pavojams iš anksto suvokti, užbėgti jiems už akių ir tuo būdu jų išvengti. Be abejo, absoliutaus pergalės tikrumo čia nėra, kaip jo nėra nė visoje mūsų būtyje, net mūsų išganyme. Būti Žemėje jau tuo pačiu reiškia rizikuoti. Tačiau jeigu reikia pasirinkti tarp dviejų rizikų: atsisakyti šeimos ir pasidaryti nevykėliu ar sudaryti šeimą ir būti nelaimingu, kiekvienas sveikos prigimties žmogus pasirinks antrąją riziką. Ji yra mažesnė, nes šeimos nelaimės yra lengviau išvengiamos, negu senbernio ydos. Ir ji yra garbingesnė, nes šeimos tragediją pergyvenęs žmogus gali ją panaudoti savo dvasiai išskaistinti bei pakilninti. Tuo tarpu buržuazinis senbernio gyvenimas dvasią tiktai temdo ir susina.

Nepaisant tad šeimoje glūdinčios grėsmės, nepaisant nelaimės, kuri nuolatos stoviniuoja ties šeimos durimis, vis dėlto daugumos kelias eina į šeimą ir per šeimą. Tai yra pačios prigimties polinkis. Viešpaties įdiegtas ir pašvęstas. O jeigu taip, tai mums belieka tik paieškoti būdų, kaip aną grėsmę sumažinti ir kaip aną stoviniuojančią prie šeimos durų nelaimę kuo toliausiai atstumti.

2. *Meilė kaip šeimos laimės ir tragikos pagrindas*

Jeigu pastatytume labai atvirą ir labai konkretų klausimą: kur glūdi giliausias šeimos laimės ir sykiu jos tragikos pagrindas, tegalėtume duoti vieną vienintelį atsakymą: *meilėje.* Meilė yra tasai pradas, kuris iškelia šeimos gyvenimą į pačias aukščiausias viršūnes, kuris duoda šiam gyvenimui ne-

pasiekiamo laimės žavesio, kurio tačiau stoka nugramzdina tą patį gyvenimą į gilaus nusiminimo ir nelaimingumo sritis. Meilė yra matas, kuriuo yra matuojama šeimos laimė ir jos tragika; matas ne tik psichologinis, ne tik asmeninis, bet ir moralinis, ir visuomeninis. Nuo meilės buvimo ar nebuvimo šeimoje priklauso ne tik vyro–žmonos sielos vidus, bet ir jų santykiai vienas su kitu, ir jų šeimos židinio sąranga bei dvasia, ir galop net jų vaikų auklėjimas. Meilė yra vienintelė tikra ir sėkminga priemonė išvengti anos nuolatinės grėsmės bei nelaimės, kuri mūsų nuolatos tyko prie mūsų šeimos durų. Todėl kalbėti apie meilę ryšium su šeimos laime ir jos tragika reiškia kalbėti apie pačią šių dalykų esmę.

Meilė yra nepaprastai gilus dalykas. Reikia galutinai ir nebegrįžtamai nusikratyti lėkštomis biologizmo pažiūromis, esą meilė esanti tiktai poetinis lytinio geismo pridengimas, kurio tikslas yra palaikyti ir padidinti žmonių giminę. Tai pažiūra, kuri nemaža nelaimių yra padariusi šeimos gyvenimui. Jeigu yra tiesa, kad meilė neša visą žmogaus būtybę, vadinasi, ir jo kūną, tai visiškai yra klaida, kad meilė kūno ilgesiu išsisemia ir pasitenkina. Lytinis geismas ir meilė yra du esminiai skirtingi dalykai. Kiekvienoje tikroje meilėje glūdi ir kūninio susijungimo ilgesys, nes meilė yra nedalijama. Tačiau kūninis susijungimas yra galimas ir be meilės. Jo šiais laikais yra pilna visuose gatvių kampuose ir visose vadinamosiose padoriose draugijose. Kūninis susijungimas yra pilnutinės ir tikros meilės išvada, pasėka, vaisius, išraiška, tačiau jokiu būdu ne priežastis ir ne giliausias pagrindas. Ne todėl mes kitą žmogų mylime, kad su juo susijungiame, bet todėl su juo susijungiame, kad jį *jau* mylime. Susijungimas meilę palaiko ir ją išskleidžia, kaip apskritai kūnas palaiko ir leidžia išsiskleisti žmogaus dvasiai. Tačiau kaip ne kūnas yra dvasios pagrindas, taip ir ne susijungimas yra meilės pagrindas.

Meilės paslaptis glūdi žmogaus *asmens* paslaptyje. Žmogaus asmuo yra uždaras savyje: jis yra neprieinamas nei kito protui (pažinimas), nei valiai (veikimas). Jis gyvena savyje vienišą gyvenimą. Jo centras yra nepasiekiamas jokiomis intelektualinėmis, estetinėmis ar moralinėmis galiomis. Tai yra

individuum ineffabile – „neišreiškiamas vienetas", kaip sakydavo senieji filosofai. Ir vis dėlto šitas uždaras vienetas yra skirtas gyventi bendruomenėje. Žmogus yra apspręstas būti drauge su kitais. Ir tik šitas buvimas drauge su kitais yra tikrai žmogiškas. Žmogus yra pasmerktas suskursti ir sunykti, jeigu jis yra atskiriamas nuo kitų, jeigu tarp jo ir kitų nėra jokio santykio, jokio bendravimo. Nepasiekiamas asmens uždarumas stengiasi išsilaužti iš savo sienų ir atsiskleisti kitam. Anasai „neišreiškiamas vienetas" kaip tik mėgina save išreikšti ir atverti. Tai yra pagrindinis žmogiškosios egzistencijos dėsnis.

Tobuliausias ir giliausias asmens atsiskleidimas kitam asmeniui ir yra *meilė*. Mylėti kitą reiškia priimti jį į savo asmens sferas ir sykiu pačiam kito asmenyje gyventi. Davimas ir priėmimas yra meilės esmė. „Jei mylimės, – sako senas lotyniškas posakis, – tavo yra tai, kas mano, ir mano yra tai, kas tavo – *Si amamus, et meum est quod tuum, et tuum est quod meum*". Ir šitas *vertybių subendrinimas* eina ligi pat aukščiausio laipsnio. Meilė savo gelmėse yra ne kurių nors viršinių gėrybių subendrinimas, bet pačių asmenybių susiliejimas į vieną, psichologine ir moraline prasme, asmenybę. Mylįs žmogus yra *kitokia* asmenybė, negu tasai, kuris nemyli. Mylįs žmogus yra praplėsta ir papildyta asmenybė. Jis yra įėmęs kitą asmenybę į save ir gyvena ne tik savo, bet ir kito gyvenimu. Jo gyvenimas tuo būdu darosi sustiprintas ir pakeltas į aukštesnį laipsnį. Meilė pralaužia minėtą asmens uždarumą, išgelbsti jį iš jo siaurumo ir išveda jį į tikros žmogiškosios egzistencijos plotmes. Jeigu tikrai žmogiškai būti reiškia *drauge būti*, tai meilė kaip tik ir yra šitoks *buvimas drauge*, vadinasi, tikrai žmogiškasis buvimas.

Todėl meilės *objektas* yra ne kuri nors žmogaus ypatybė, ne kuri nors jo galia, ne kuris nors pradas, bet *pats asmuo kaip toks*: meilės objektas yra žmogiškoji asmenybė savo vienkartiškume ir nepakartojamume. Mes mylime mylimajame ar mylimojoje ne jo ar jos inteligenciją, sumanumą, gerumą, gražumą, bet jį ar ją pačią *kaip asmenybę*, kuri mums yra vienintelė, nepakeičiama ir nepakartojama. Pati šio asmens eg-

zistencija, pats jo buvimas yra mums vertingas ir neatstojamas. Atidarę savo asmenį šiam žmogui, mes subendriname su juo savo būtį: jis mums tampa mūsų antruoju Aš. Todėl mes ir negalime be jo gyventi, kaip negalime gyventi be savęs pačių. Meilėje mes jaučiamės tapę žmogiškąja *visuma*, nes be meilės mes esame tiktai *dalys*. Todėl kaip dalis ilgisi visumos, taip vyras ilgisi moters ir moteris ilgisi vyro, ir jų pilnutiniame asmenybių susibendrinime šios dalys sutampa į visumą, sukurdamos tuo būdu pilnutinį ir laimingą gyvenimą. Šios visumos akivaizdoje kinta ir atskiros asmens ypatybės bei žymės. Mylimos ir mylinčios asmenybės šviesa perkeičia visa, ką mylimasis ar mylimoji turi. Labai dažnai yra sakoma, kad meilė yra akla. Posakis yra labai teisingas ir sykiu labai klaidingas. Teisingas jis yra ta prasme, kad meilė atskiras mylimo žmogaus savybes vertina ne objektyviniu bendru mastu, bet subjektyviniu individualiniu: mylimas žmogus *man* yra ir geras, ir gražus, ir kilnus, ir protingas, kitaip sakant, jis visiškai mane patenkina, nes aš jį myliu. Objektyviai imant, jis gali būti ir ne toks jau geras, ir ne toks jau gražus, ir ne toks jau protingas. Tačiau kadangi meilė yra ne objektyviam reikalui, bet *mano* asmenybės papildymui, tuo pačiu ji objektyvinių mastų netaiko ir jų nėra reikalinga. Todėl kai mylimasis, sakysime, yra patenkintas savo mylimąja ir pyksta, kai kolegos ją kritikuoja, jis yra visai teisus. Klysta jo kolegos, nes jie taiko objektyvinį mastą, kuris meilei netinka. Tačiau klystų žmogus, jeigu jis savo mylimosios ypatybes norėtų padaryti objektyvinėmis ir tai, kas patinka jam, norėtų, kad patiktų visiems. Meilė yra nepaprastai individualus dalykas, nes ji yra asmenybės atsiskleidimas. Tačiau kiekviena asmenybė juk yra vienkartinė savyje. Dviejų vienodų asmenybių būti negali. Todėl negali būti nei dviejų vienodų meilių, nei dviejų vienodų vertinimų meilės atžvilgiu. Meilė yra akla objektyvinėms normoms ir savybėms, kurios gali būti bendros daugeliui, nes ji iš esmės yra subjektyvus ir individualus dalykas. Tačiau meilė yra nepaprastai šviesiaregė subjektyviniam asmenybės pasipildymui, nes

ji intuityviai paregi kitame žmoguje man reikalingą ir mano trokštamą būtį ir jai atsiskleidžia. „Mano mylimoji yra gražiausia". Be abejo, šitoks, dažnai girdimas posakis yra klaidingas, jeigu šį grožį laikysime *objektyvine* vertybe. Tačiau jis yra gili tiesa, jeigu šį grožį laikysime *subjektyviniu* išgyvenimu, nes mano mylima moteris man *iš tikro* yra gražiausia, nes ją tokią padaro mano meilė, padaro ne kitiems, ne objektyviai, bet *man pačiam*. „Meilėje, – teisingai pastebi W. Schubartas, – esama daugiau negu tik grožio: čia esama sielos sukrėtimo ir veržimosi į absoliutines vertybes. Ne grožis apsprendžia, ką mes mylime, bet meilė apsprendžia, ką mes laikome gražiu. Ne *erosas* eina paskui grožį, bet grožis seka paskui *erosą*. Visa, ką *erosas* paliečia, paneria į grožio šviesą. Kadangi mes mylime, mylimasis mums atrodo gražus, o ne todėl mes mylime, kad jis yra gražus"[3]. Tai tinka ne tik grožiui, bet ir bet kuriai kitai atskirai asmens savybei.

Jeigu meilės objektas yra žmogiškoji asmenybė, tai meilės *tikslas* yra šios asmenybės visiškas suliejimas su savąja. Ieškodamas būdo būti drauge ir radęs asmenybę, su kuria šitas buvimas drauge pasirodo įvykdomas, žmogus siekia susijungti su šia asmenybe visu savo turiniu ir visu savo gyvenimu. Meilė yra pilnutinis susijungimas: viso žmogaus su visu žmogumi. Todėl bet kurios srities išskyrimas nesiderina su meilės visuotinumu, pažeidžia ją jos pilnatvėje ir tuo pačiu gali ją pražudyti. Šitas subendrinimas paliečia visas sritis: ir kūno, ir dvasios, ir turto, ir apskritai gyvenimo būdo. Mylimasis su mylimąja gyvena tą patį vieną gyvenimą.

Objektyvi šitokio vieno ir to paties gyvenimo *išraiška* yra šeima. Šeima yra esmingai *meilės bendruomenė*, įvykdyta viršiniu visuomeniniu pavidalu. Tai, kas anksčiau buvo tik dviejų žmonių širdyse ir dvasiose, tai, ko jie dar tik siekė, šeimoje objektyvuojasi ir įvyksta. Šeima virsta meilės objektyvacija. Todėl tarp meilės ir šeimos nėra esminio skirtumo. Kai sakome *meilė*, turime daugiau galvoje vidinį-subjektyvų

[3] Religion und Eros, München, 1944, p. 15.

dviejų asmenybių susijungimą. Kai sakome *šeima*, turime galvoje daugiau viršinį-objektyvų-visuomeninį tų pačių asmenybių gyvenimo subendrinimą. Meilė yra šeimos siela ir jos gyvybė. Šeima yra meilės apsireiškimas, meilės kūrinys. Todėl meilė apsprendžia šeimą visu plotu. Meilė teikia šeimai pagrindą ir prasmę. Todėl meilės esmė ir meilės tikslas yra ir turi būti išreiškiami ir šeimos gyvenime. Dar daugiau, šeima tam ir yra kuriama, kad meilės esmė ir meilės tikslas galėtų būti įvykdyti ir pasiekti. Jeigu tad meilė yra dviejų asmenybių atsiskleidimas viena kitai, tai šeima turi būti šio atsiskleidimo įvykdytoja ir palaikytoja. Jeigu meilė ieško kitos asmenybės jos vienkartiškume, tai šeima turi šitą ieškojimą patenkinti ir tokį vienkartiškumą padaryti nuolatinį. Jeigu meilės tikslas yra visiškas vienos asmenybės suliejimas su kita, tai šeima turi šitą suliejimą realizuoti ligi visiškos pilnatvės ir neišardomumo. Kitaip sakant, *šeima turi būti nuolatinis meilės vykdymas dviejų asmenybių gyvenimu.*

Todėl visu griežtumu reikia pasisakyti prieš aną pasklidusį prietarą, kad šeima esanti meilės karstas. Taip, šeima gali palaidoti meilę. Čia ir yra jos grėsmė. Tačiau normaliu atveju šeima yra ne meilės karstas, bet *meilės pražydimas ir subrendimas*. Meilė be šeimos yra grynai subjektyvi ir individuali. Tai dvasia, neturinti kūno, todėl gresiama silpti ir nykti. Tuo tarpu šeima duoda meilei konkrečią regimą objektyvinę formą, todėl meilę įkūnija ir tuo pačiu padaro pastovią, sakramentinėje moterystėje net amžiną. Perskirti meilę ir šeimą, reiškia perskirti du iš esmės vienas kito siekiančius ir reikalaujančius dalykus. Tai reiškia perskirti žmogiškosios pilnatvės siekimą, neleidžiant jam įvykti visoje savo pilnatvėje. Meilė ir šeima priklauso viena kitai ir viena kita laikosi.

Ir vis dėlto šiame netobulame žemės gyvenime mes užtinkame ne vieną šeimą – be meilės. Ar ji buvo sudaryta nesimylint, ar meilė paskui išnyko dėl tam tikrų priežasčių, tačiau savo tikrovėje ne viena šeima yra tiktai lukštas, tiktai kiautelis, iš kurio išskrido peteliškė. Ir čia glūdi pati didžiausia šeimos tragika. Soerenas Kierkegaard'as yra pasakęs apie

žmogaus egzistenciją, kad joje „pavojingiausia yra leisti Dievui iškeliauti". Šiuos jo žodžius galima parafrazuoti šeimos atžvilgiu: *šeimoje yra pavojingiausia leisti meilei iškeliauti.* Juk kas gi yra šeima be meilės? Tai, kaip sakiau, kiautas, iš kurio išskrido peteliškė. Tačiau juk šita peteliškė buvo šeimos siela ir jos gyvybė. Vadinasi, šeima be meilės yra tik lavonas, tik nebegyvas daiktas, kuris iš viršaus gali laikytis dar ir ilgai – net ligi gyvenimo galo, – bet kuris savo esmėje ir savo viduje yra jau miręs. Šeima yra visuomeninė savo forma. Tačiau jeigu jos negaivina meilė, ji virsta tiktai gryna forma, neturinčia turinio, nė mistinio pagrindo. Bet argi galima žmogui pakelti tokią tuščią formą? Ar gali žmogaus asmenybė nesužlugti šio negyvo kiauto slegiama? Iš tikro taip ir būna. Šeima be meilės dažniausiai yra nepakeliama, jei žmogus nori atlikti jos pareigas nuoširdžiai: tokiu atveju jis ją meta. O jeigu jos nemeta, tai jos pareigų neina, apgaudinėdamas ir save, ir kitus. Šeima be meilės yra tragiškiausia žemiškojo buvimo forma. Ji verčia žmogų subendrinti savo asmenybės turinį, savo švenčiausius jausmus su tuo, kuris yra nemylimas ir kuris pats nemyli. Tai yra asmenybės pažeminimas, pats didžiausias, koks tik gali būti. Todėl visu griežtumu reikia įspėti tuos, kurie manytų šeimą kurti visokiais kitokiais motyvais, bet ne meilės. Grožis, turtas, sveikata, tautybė, religija gali turėti ir faktiškai turi didelės reikšmės. Tačiau ne jie yra lemiantieji veiksniai šeimai sudaryti. Pirmoji vieta čia tenka meilei. Kur meilės nėra, ten šeima neturi būti sudaroma, nors visos kitos sąlygos ir būtų.

Nuostabi yra žmogiškosios prigimties sąranga, kad vyras ir moteris negali būti vienas kitam neutralūs, gyvendami vienoje bendruomenėje. Vyras su vyru arba moteris su moterimi gali gyventi tame pačiame bute ilgus metus, net visą gyvenimą, ir nesijausti nei ypatingai susirišę, nei ypatingai atsiskyrę. Jie gali pasilikti daugiau ar mažiau neutralūs. Jie gali būti tik pažįstami ir kolegos. Tačiau šitokio kolegiškumo negali būti tarp vyro ir moters. Moteris ir vyras arba mylisi, arba pradeda vienas kitu bodėtis ir vienas kito nekęsti. Ir čia

apsireiškia visa šeimos be meilės tragedija. Dvi asmenybės, kurios prisiekė prieš altorių viena kitą mylėti, pradeda jausti, kad jos viena kitos ne tik nebemyli, bet net pradeda nekęsti ir niekinti. Šeimoje be meilės *vyras pradeda niekinti savo žmoną*. Jis pradeda ją lyginti su kitomis moterimis, prikaišiodamas jos apsileidimą, negrožį, netvarką, išlaidumą, nemokėjimą auklėti vaikų ir t. t., ir t. t. Mergaitė, kuri anksčiau jam gal buvo ir gražiausia, ir išmintingiausia, ir tvarkingiausia, kurios jis nebūtų iškeitęs už nieką pasaulyje, dabar virsta vis labiau jo paniekos objektu. Labai galimas daiktas, kad objektyviai ji tokia ir yra. Tačiau meilė jam buvo uždengusi akis nuo šitų objektyvinių ydų. Meilei žlugus, jo akys atsivėrė, ir jis pamatė, kad objektyvinės vertybės jo žmonoje yra labai menkos. Tačiau jis su šita moterimi yra surištas amžinai. Jis negali ja nusikratyti. Jis negali į ją žiūrėti neutraliai kaip į savo kaimynes, nes ši moteris yra *jo* moteris, jo kūnas ir kraujas. Tada jis pradeda ją niekinti, žeminti, peikti, kad tuo būdu galėtų nuo jos atsiskirti bent savo viduje, jeigu negali atsiskirti iš viršaus. *Panieka yra vyro išgyvenimas šeimoje.*

Panašus vyksmas eina ir moters sieloje. Moteris, kuri vyro nemyli arba nebemyli, taip pat nėra ir negali būti jam neutrali. Sykį atidavusi jam savo jaunystę, savo jausmus ir savo paslaptis, ji negali šio žmogaus išgyventi kaip svetimo, kaip jai nereikšmingo. Kūninis susijungimas padaro žmones priklausomus vienas kitam, ir šio fakto niekas negali išdildyti. Tačiau šitas žmogus nustoja būti mylimas. Moteris pradeda gailėtis buvusi jo. O jeigu šitas buvimas jo dar pasikartoja ir be meilės, moteris jaučiasi esanti pažeminama į daikto kategoriją, patarnaudama tiktai vyro geismams. Tuomet moteryje kyla neapykanta. *Moteris pradeda vyro nebekęsti.* Kadaise buvusi meilė virsta savo priešginybe. Galimas daiktas, kad ne sykį moteris negali nieko vyrui objektyviai prikišti: jis yra protingas, sveikas, turtingas, net religingas. O vis dėlto jos širdyje glūdi neapykanta, išeinanti aikštėn šiurkščiais atsakymais, nerūpestingumu šeimos židinio reikaluose, nemėgimu vyro draugijos, nebuvimu su juo kartu ir t. t., ir t. t. Neapy-

kantos ugnimi moteris nesąmoningai stengiasi išdeginti išgyvenimą, kad šis vyras jos ir kad ji yra jo. Neapykanta yra moteriškas reagavimo būdas į šeimos be meilės gyvenimą.

Šitie tad du psichologiniai pergyvenimai – panieka iš vyro pusės ir neapykanta iš moters pusės – yra ryškiausi šeimos be meilės ženklai. Jau iš anksto galima suprasti, koks psichologinis ir moralinis pragaras kuriasi tokioje bendruomenėje, kuri yra valdoma paniekos ir neapykantos. Surišti amžinu ryšiu, priversti iš viršaus statyti padorią ir gražią bendruomenę, o viduje penimi paniekos ir neapykantos, šie žmonės velka sunkų, daugeliui tiesiog nebepakeliamą jungą, kol mirtis juos išvaduoja. Ar reikia dar tragiškesnio likimo? Ar reikia dar baisesnės gyvenimo formos, kaip gyvenimas su moterimi be meilės? Iš čia kyla įvairūs įvairiausi nusikaltimai ir ydos: girtuokliavimas, nes juk reikia apsvaigti, kad nejaustum kasdieninių neapykantos žvilgsnių; ieškojimas svetimų vyrų ir svetimų moterų, nes savasis ar savoji yra tik kūnas be širdies, tik lavonas; nerūpestingumas, nes šeimyninis gyvenimas yra nustojęs prasmės ir ateitis yra sudužusi; galop persiskyrimas, nes kartais iš tikro yra geriau suardyti aną tuščią kevalą, negu jame dusti ir trokšti. Šeima be meilės iš tikro yra karstas, bet jau ne meilės, nes meilės čia nėra, o žmogiškosios asmenybės ir žmogiškojo gyvenimo.

Išvada yra labai aiški: *reikia visomis jėgomis kovoti už šeimą, pastatytą ant meilės.* Reikia šeimos be meilės niekados, jokiu atveju ir jokiomis sąlygomis nekurti, o sukūrus iš meilės, reikia dėti visas pastangas meilę išlaikyti ir ištobulinti. Meilė savo esmėje yra amžina. Laikinė meilė yra tik meilės išjuoka. Žmogus atsiskleidžia kitam žmogui ne metams, bet amžinybei. Jis sulieja su kitu savo būtį, jis tampa jo, todėl esmėje ir negali nuo jo atsiskirti. Meilė pati savyje slepia amžinybės ilgesį ir amžiną savo pačios buvimą. Taip yra idealinėje srityje, pačioje esmėje. Tačiau kasdieniame netobulame žemės gyvenime, kuriame valdovas yra ne amžinybė, bet viską dildąs ir naikinąs laikas, meilė gali pasidaryti taip pat praeinanti. Kasdieniame gyvenime esama daugybės priežasčių

ir sąlygų, kurios gali meilę pražudyti ir ją iš tikro ne sykį pražudo. Daugybė sukurtų iš meilės šeimų vėliau pasidaro tragiškos, nes netenka meilės. Daugybė vyrų ir moterų, mylėjusių savo žmonas ir vyrus, vėliau pradeda jų nebekęsti ir niekinti. Nors meilė yra amžina savo esmėje, nors ji yra stipri kaip mirtis, tačiau žemiškoje tikrovėje ji yra gležna, reikalinga didelių pastangų jai išlaikyti ir išvystyti. Šeima, pastatyta ant meilės, reikalinga didelės priežiūros, kaip lepus augalėlis, kad jo nenudegintų saulė ir nenukąstų šalna. Laimė ir tragika šeimos gyvenime ateina ne be mūsų pastangų ir ne be mūsų kalčių. Abi šeiminio gyvenimo pusės – vyras ir moteris – ir pati šeiminė bendruomenė yra pašauktos ugdyti meilę bendrame gyvenime. Didele, labai didele dalimi šeimos laimė yra patikėta mūsų pačių rankom.

MARIJA
KAIP MOTERIS
IR ŠVENTOJI

MARIJOS IDĖJA

Liturgijos žvilgis į Mariją

Mėgindami atsakyti į klausimą, kas yra Marija, pažiūrėkime visų pirma, ką šiuo atžvilgiu mums skelbia *liturgija*. Būdama savo esmėje Šventosios Dvasios veikalas, liturgija atveria nuostabiai gilių perspektyvų, ne kartą net gilesnių negu teologija. Sakysime, ilgus amžius teologija tik labai nedrąsiai kalbėjo apie Nekaltąjį Prasidėjimą ir Dangun Paėmimą. Tuo tarpu liturgija šiuos įvykius minėjo jau nuo pat senovės, garbindama Nekaltąją ir Perkeistąją. Ir neklydo. Šiandien abu šie dalykai jau yra dogmos. Tai pavyzdys, kuris rodo, kad liturgijos žvilgis buvo skvarbesnis negu teologijos; kad liturginis Marijos išgyvenimas siekė giliau negu teologinis jos svarstymas; kad *lex orandi* iš tikro pranoksta *lex credendi*. – Kaip tad liturgija žiūri į Mariją? Kaip ji suvokia šią Moterį? Šiuo atžvilgiu būdinga yra Marijos gimimo šventės liturgija (rugsėjo 8), kurioje yra skaitomi du Šventojo Rašto tekstai, išreiškią Marijos esmę.

Šios šventės Evangelija prasideda: „Jėzaus Kristaus, sūnaus Dovydo, sūnaus Abraomo kilmės knyga. Abraomui gimė Izaokas, Izaokui gimė Jokūbas, Jokūbui gimė Judas ir jo broliai. Judui gimė Faras ir Zara iš Tamaros, Farui gimė Esromas, Esromui gimė Aramas. Aramui gimė Aminadabas..." ir taip toliau ligi Jokūbo, kuriam „gimė Juozapas – vyras Marijos, iš kurios gimė Jėzus, vadinamas Kristumi" (*Mt 1, 1–16*). Iš pažiūros ši ilga vardų eilė atrodo nieko nesakanti. Esmėje tačiau ji slepia gilią prasmę. Išskaičiuodama „nuo Abraomo iki Dovydo iš viso keturiolika kartų, nuo Dovydo iki ištrėmimo į Ba-

biloną – keturiolika kartų ir nuo ištrėmimo į Babiloną iki Kristaus – keturiolika kartų" (*Mt 1, 17*), liturgija padaro mūsų giminės broliu ne tik Jėzų, bet įjungia ir Mariją į Judo kiltį, į Dovydo giminę[1], pastatydama ją prieš mus kaip istorinės žmonijos dukrą, turinčią savo praeitį, savo tėvynę, savo gimdytojus, savo gimimo vietą bei laiką. Marija liturgijoje nėra kažkoks žmogiškojo ilgesio susiklostymas, kažkokia šviesi svajonė ar kilni idėja. *Marija yra istorinė moteris*: Mirjam iš Nazareto (plg. *Lk 1, 26–27*). Tai kas, kad mes nežinome, kur ir kada ji gimė. Tai kas, kad Bažnyčios istorikai ginčijasi, ar Marijos tėvai iš tikro buvo Joakimas ir Ona. Viena tačiau yra nepaneigiamai tikra: Marija yra Palestinos žemės želmuo, Dievo išrinktosios tautos atžala, išsprogusi žemiškojoje mūsų istorijoje paskirtą valandą ir paskirtoje vietoje. Liturginis jos *gimimo* minėjimas kaip tik ir yra šio žemiškojo jos istoriškumo konkreti išraiška.

Bet štai šios šventės metu kunigas, stovėdamas dešinėje altoriaus pusėje, skaito to paties dieviškojo Apreiškimo tekstą, kurį liturgija naudoja tai pačiai istorinei Marijai apibūdinti: „Viešpats sukūrė mane savo kelių pradžioje, kaip pirmą, negu buvo ką nors sukūręs. Aš esu įstatyta nuo amžių, nuo pat senovinių laikų, pirmiau, negu atsirado žemė. Dar nebuvo bedugnių, o aš jau buvau pradėta, dar nebuvo ištryškę vandenų šaltinių, dar kalnai nebuvo iškilę sunkia savo mase, o aš jau gimiau – anksčiau, negu kalvelės... Kai Jis ruošė dangų, aš ten buvau; kai griežtu dėsniu aprėžė vandenų gelmes, kai tvirtino viršuje skliautą ir svėrė vandenų versmes, kai jūrai nustatė jos ribą ir įstatymus vandenims, kad neišeitų iš savo krantų; kai dėjo pamatus žemei, – aš buvau su Juo, visa kartu statydama (*componens*), ir džiūgavau diena iš dienos, žaisdama Jo akivaizdoje, žaisdama ant žemės ritulio" (*Pat 8, 22–31*)*. Šitie žodžiai atskleidžia mūsų akims

[1] Nors Šventasis Raštas kalba tiktai apie Juozapo, Marijos vyro, kilmę iš Dovydo, tačiau aiškus Apreiškimo nurodymas, kad Kristus yra „iš Dovydo giminės" (*2 Tim 2, 8*), savaime į šią padermę įjungia ir Mariją, nes savo kilmę Išganytojas juk paveldėjo tiktai iš Marijos, ne iš Juozapo.

* Šiame straipsnyje yra palikti autoriaus vartoti Patarlių knygos, Išminties knygos ir Siracido knygos vertimai.

jau visiškai kitokį Marijos vaizdą negu anksčiau cituotieji. Gimimo šventės Evangelija kalba apie Dovydo atžalą, kaip apie Juozapo žmoną, Kristaus Motiną, vadinasi, kaip apie *istorinį* žmogų, įstatytą į tam tikrą laiką ir į tam tikrą erdvę. Tuo tarpu tos pačios šventės skaitiniai iškelia Mariją viršum žemiškosios tikrovės, net viršum visos kūrinijos, viršum laiko ir erdvės. Marija liturgijai stovi pačioje pradžioje: ji stovi šalia Dievo kaip Jo bendradarbė kūrybos akte, džiūgaudama Jo akivaizdoje ir žaisdama Jo kūriniais. *Gimimo skaitinių Marija yra antistorinė.* Tai yra nurodymas, kad istorine tikrove Marijos būtis neišsisemia; kad ši Mergaitė iš Nazareto yra kažkas daugiau, negu tik viena iš Izraelio moterų; kad tikrosios ir pačios giliausios jos esmės reikia ieškoti kažkur anapus laiko ir erdvės.

Liturgijos tad žvilgis į Mariją yra dvejopas. Iš vienos pusės, jai Marija yra žemiškosios tikrovės moteris, kurios ji mini visus svarbesniuosius įvykius: jos pradėjimą (gruodžio 8), jos gimimą (rugsėjo 8), jos vardo dieną (rugsėjo 12), jos paaukojimą šventykloje (lapkričio 21), jai duotą angelo apreiškimą (kovo 25), jos apsilankymą pas Elzbietą (liepos 2), jos motinystę (spalio 11), jos apsivalymą (vasario 2), jos skausmus (rugsėjo 15), galop jos paėmimą į dangų (rugpjūčio 15). Šių švenčių maldose Bažnyčia prašo Viešpatį, kad Jis, Marijos užtarimu, leistų mus apvalytus pas Jį nueiti (Nekaltojo Prasidėjimo mišios), kad Marijos gimimas mums virstų „išganymo pradžia" (Gimimo mišios), kad jos vardas mums būtų apsauga ir išlaisvinimas iš blogio (Vardo dienos mišios), kad jos maldos padėtų Dievo tautai (Dangun paėmimo mišios). O brevijoriuje Bažnyčia tiesiog kreipiasi į pačią Mariją ir prašo ją melstis už žmones, užtarti kunigus, užstoti maldingą moteriškąją lytį (Gimimo *matutinum*); padėti vargstantiems, sustiprinti svyruojančius, pradžiuginti liūdinčius (Vardo dienos mišparai); padaryti, kad jos skausmų jėga taptume verti gėrėtis dangaus karalystės džiaugsmu (Septynių skausmų *laudes*). *Istorinė Marija yra besimeldžiančiajai Bažnyčiai visų pirma žmonijos globėja.* Būdama mūsų giminės atžala, ji patraukia savęspi mūsų prašymus tuo, kad joje regime mūsų užtarytoją pas jos Sūnų, Die-

vą ir Žmogų, mūsų Viešpatį ir Išganytoją. Liturgija mini Mariją kaip moterį, Mergelę ir Motiną, kuriai teko nekaltos motinystės laimė, bet sykiu ir karti jos dalia; kuri todėl geriausiai gali suprasti žemės žmogų ir jam pagelbėti.

Iš kitos pusės, tų pačių Marijos švenčių liturgijoje išeina aikštėn ir ana antistorinė Viešpaties bendrininkė. Minėdama bet kurį Marijos žemiškojo gyvenimo įvykį, besimeldžiančioji Bažnyčia niekad nepamiršta priminti mums ir aną nuostabiai spindintį pirmapradį antžemišką jos paveikslą. Anksčiau cituotą Patarlių knygos vietą, kurioje Marija yra vaizduojama kaip sukurta pirma visko ir kaip padedanti Viešpačiui tvarkyti, liturgija skaito Marijos Nekaltojo Prasidėjimo, Gimimo, Vardo dienos, Šv. Rožinio (spalio 7) mišiose, o brevijoriuje dar ir Gerojo Ganytojo Motinos šventėje (pirmąjį gegužės sekmadienį). Marijos apsilankymo pas Elzbietą šventėje Bažnyčia gretina Mariją su Giesmių giesmės Sulamite, kurią mylimasis kviečia keltis ir ateiti, nes „žiema jau pasibaigė, lietūs praėjo ir nuščiuvo. Gėlės pražydo žemėje", kartu prašydamas pradengti veidą, nes „tavo balsas toks mielas ir tavo veidas gražus" (Mišių skaitiniai; *Gg 2, 11, 12; 14*). Paėmimo į dangų mišiose Marija pasirodo kaip Išmintis, kuriai Viešpats skyrė apsigyventi Jokūbo namuose ir augti kilnioje tautoje: „Aš augau kaip Libano kedras ir kaip kiparisas Siono kalne; aš augau kaip palmė Kadese ir kaip rožių krūmas Jeriche; aš augau kaip puikus alyvmedis lygumoje ir kaip topolis vandenų pakrantėse. Aš kvepėjau kaip kinamonas ir balzamas, kaip rinktinė mira skleidžiau meilų kvapą" (Skaitiniai). Brevijoriuje šis vaizdas kartojasi beveik kiekviename Marijos *officium*. Šalia Dievo Motinos liturgijoje išnyra Senojo Testamento Sofija ir Naujojo Testamento Saulėtoji Moteris, kurios Bažnyčia nebeprašo, bet tiktai ja stebisi ir prieš ją nusilenkia. „Tu Jeruzalės garbė, tu Izraelio džiaugsmas, tu mūsų tautos pasididžiavimas" – tai žodžiai, kuriais liturgija išreiškia savo išgyvenimą šios antžemiškosios Moters atžvilgiu.

Liturgijos tad atsakymas į klausimą, kas yra Marija, nėra vienaprasmis. Iš vienos pusės, ji mus veda į Nazaretą, „pas mergelę, sužadėtą su vyru, vardu Juozapas, iš Dovydo namų"

(*Lk 1, 27*); iš kitos – ji kreipia mūsų žvilgį anapus laiko ir erdvės. Abu žvilgiai liturgijoje yra labai aiškūs. Abu jie mums sakyte sako, kad Marijos paslapties apmąstymas negali išsisemti tiktai žemiškaisiais jos gyvenimo įvykiais, bet kad patys šitie įvykiai yra kažkokio aukštesnio bei visuotinesnio prado išraiškos. *Istorinė Marija yra antistorinės Marijos idėjos išsiskleidimas*: šios idėjos nusileidimas į laiką bei į erdvę ir jos įsikūnijimas regimoje bei konkrečioje asmenybėje. Todėl tik ankštas žemiškosios Marijos istorijos siejimas su antžemiškaja jos tikrove gali mums laiduoti bent kiek pilnesnį jos būties supratimą. *Marijos akivaizdoje mūsų mintis turi eiti mūsų maldos keliu*[2].

Marija kaip Sofija

Senajame Šventojo Rašto Testamente randame tris knygas – Patarlių, Išminties ir Siracido – kurių objektas yra *Sofija*[3]: jos kilimas, jos skleidimasis bei vaidmuo pasaulio istorijoje, jos vertė gyvenime, jos apraiškos atskirame žmoguje. Vakarų mąstytojai dažnai nežino, ką veikti su šiomis trimis knygomis, todėl paprastai pasitenkina paėmę iš jų dorinių pamokymų, kurių iš tikro šiose knygose yra apstu; tačiau jie praeina beveik nesvarstę pro visus tuos skyrius, kurie prašoksta kasdienių patarimų ribas ir pereina į Sofijos metafizi-

[2] Toliau einantieji skyreliai kaip tik ir yra mėginimas suvokti Mariją antistorinėje jos glūdumoje, suvokti pačią jos esmę, kuri išsiskleidė istoriniame jos gyvenime. Šie skyreliai pareikalaus iš skaitytojo kiek įtempti mintį ne tik todėl, kad jie yra Sofijos teologijos santrauka, bet ir todėl, kad visos šios mintys prigimtajam protui *ligi galo* iš viso nėra suvokiamos: jos priklauso tikėjimo paslaptims. Žmogaus protas mėgina jas nušviesti, tačiau visados jose pasilieka neperskverbiamos tamsos.

[3] Graikiškas žodis „sophia" arba hebrajiškasis „choma" reiškia „išmintį". Tačiau visose kalbose, neišskyrus nė lotynų (*sapientia*), šis žodis turi labai ryškų moralinį pobūdį ir sunkiai duodasi pritaikomas reikšti anai ontologinei tikrovei, apie kurią šios Šventojo Rašto knygos kaip tik iš esmės ir kalba. Todėl mes toliau paliekame graikiškąjį šios sąvokos žodį. Geriausia būtų, be abejo, vartoti hebrajiškąjį „choma", bet jis vakarietiškojoje kultūroje yra per daug neįprastas.

ką. Tuo tarpu šių knygų turinys bei prasmė gyvenimiškais patarimais bei nurodymais anaiptol neišsisemia. Priešingai, visi šie patarimai yra tik išplaukos iš gilesnio Sofijos supratimo. *Gyvenimiškoji išmintis yra ne kas kita, kaip Sofijos reginybė atskiros bendruomenės ir atskiro asmens buvime.* Norint tad suprasti taip primygtinai Šventojo Rašto pabrėžiamą gyvenimo išmintį, reikia visų pirma suprasti aną, aukštesnę, Sofiją. Rytų bažnyčioje pastangos įsiskverbti į Sofijos esmę yra gana senos ir gana gausios. Ten yra susikūręs net ištisas mokslas, vadinamoji sofijologija; ten Sofija yra garbinama liturgiškai, įvedant jai atskirą šventę (rugsėjo 17), statant bažnyčias (pavyzdžiui, Hagia Sofija Konstantinopolyje), piešiant ikonas (pavyzdžiui, Naugardo cerkvėje). Nė vienas iš didžiųjų Rytų teologų ir filosofų – Vl. Solovjovas, E. Trubeckojus, P. Florenskis, S. Bulgakovas, L. Karsavinas, N. Berdiajevas – nėra praėję pro Sofijos šalį savo veikaluose.

Tačiau reikia pastebėti, kad rytietiški Sofijos aiškinimai nėra patenkinami. Rytietiškoji Sofija yra, iš vienos pusės, per daug atsieta tiek nuo Dievo, tiek nuo žmogaus, nerasdama savos vietos būties sąrangoje (Solovjovas, Bulgakovas), iš kitos – ji ne sykį susilieja su daiktais, virsdama keliu į panteizmą (Karsavinas, iš dalies Florenskis). Vakarai praeina pro Sofiją jos neliesdami arba paliesdami tik moralines jos apraiškas; Rytai neranda rakto jos mįslei įspėti. Atrodo, jog ši nesėkmė kyla iš to, kad nei vieni, nei antri nėra pakankamai atkreipę dėmesio į *liturgijos pirštą*, kuriuo ji mums rodo į minėtų trijų Šventojo Rašto knygų Sofiją. Juk visi anksčiau cituotieji liturginiai tekstai yra ne kas kita, kaip metafiziniai Sofijos apibūdinimai, paimti iš minėtų šventų knygų. Bet *visi šie apibūdinimai liturgijos yra taikomi Marijai.* Argi tad nesiperša savaiminga išvada, kad *tarp Sofijos ir Marijos esama kažkokio labai gilaus ryšio*? Ar tai nėra paskatinimas Sofijos klausimą spręsti Marijos šviesoje, o Mariją suprasti ryšium su Sofija? – Kas tad yra šios dvi (o gal viena ir ta pati) nuostabios būtys?

1. Sofija yra Viešpaties kūrinys. Daugybė minėtų Šventojo Rašto knygų posakių neleidžia mums Sofijos laikyti dievišką-

ja *nesukurtąja* Išmintimi – Logu ar Šventąja Dvasia. Sofija yra sukurta. „Mane Viešpats *sukūrė* savo kelių pradžioje" (*Pat 8, 22*). „Iš pat pradžios jis mane *sukūrė*" (*Sir 24, 9*). „Sofija buvo visų pirma *sukurta*" (*Sir 1, 4*). „Kuris mane *sukūrė*, įtvirtino amžiams mano palapinę" (*Sir 24, 8*). Šventasis Raštas pabrėžia, kad „Sofijos šaltinis yra Dievo žodis dangaus aukštybėse" (*Sir 1, 8*). Kitaip sakant, Sofija yra Viešpaties *ištarta*, kaip ir kiekvienas kitas kūrinys (plg. *Pr 1, 3–22*, kur nuolatos kartojama: „Dievas tarė"; šisai „tarė" yra kiekvienos sukurtosios būties pagrindimas). Be abejo, Sofija gali būti suprantama ir kaip dieviškojo Logo – nesukurtosios Išminties – *figūra*: nurodymas į Jį, savotiškas pradinis Jo apreiškimas, kuris visu ryškumu išsiskleidė Evangelijoje pagal Joną ir šv. Pauliaus Laiškuose. Tačiau pirmine prasme ir pati savyje Sofija yra ne Logas, nes jos sukūrimas Šventajame Rašte yra labai aiškiai teigiamas. Ji gyvena Dievuje, bet ji pati nėra Dievas.

2. *Sofija yra pirmykštis kūrinys.* Minėtuose Šventojo Rašto tekstuose, kalbančiuose apie Sofijos sukūrimą, nuolatos keliama mintis, kad Sofija yra sukurta Viešpaties „kelių pradžioje", „iš pat pradžios", „visų pirma". Kitaip sakant, *Dievas kaip Kūrėjas visų pirma apsireiškė Sofijos sukūrimu.* Tai yra ypač aiškiai teigiama Patarlių knygos aštuntajame skyriuje, kuris kaip tik ir yra skaitomas dažnoje Marijos švenčių liturgijoje. Jame sakoma, kad Sofija buvusi Dievo sukurta „kaip pirmasis Jo veikalas" (8, 22); kad ji buvusi „įsteigta nuo amžių", pačioje „pasaulio atsiradimo pradžioje" (8, 23). Dar nieko nėra buvę sukurta – nei vandenynų, nei kalnų, nei laukų, nei „dulkių prado pasaulyje" (24–26), o Sofija jau yra buvusi. Visais šiais posakiais Šventasis Raštas nori mums įdiegti mintį, kad *Sofijos buvimas yra antlaikinis.* Ji esanti Dievo padaras. Ji neturinti amžinybės Dievo prasme (*aeternitas*), vis dėlto ji esanti aukščiau laiko, prieš laiką, nepriklausomai nuo laiko ir nuo laike išsivystančių pasaulio daiktų (*aevum*). Jos sukūrimu Viešpats pradeda savo kelią *kaip Kūrėjas.*

3. *Sofija yra regimojo pasaulio apsprendėja.* Šventasis Raštas pabrėžia, kad Sofija yra esmingai susijusi su Dievu: „Pas Tave yra Sofija, kuri pažįsta Tavo veikalus" (*Išm 9, 9*). Kitaip tariant, Sofija neatitrūksta egzistencijoje nuo Dievo, neatsistoja šalia Jo, bet pasilieka gyventi Jame kaip Jo nešiotinė (*Pat 8, 30*). Tačiau kaip tik tuo, kad Sofija yra Dievuje, ji turi galios būti *Viešpaties bendradarbė Jo kūrybos žygiuose.* Kai Dievas rengė dangų, kai nurodė jūrai jos ribas, kai dėjo žemei pamatus, Sofija buvo „šalia Jo kaip nešiotinė" (*Pat 8, 30*); dar daugiau: kaip „patarėja Jo veikaluose" (*Išm 8, 4*). Todėl ji yra „įvesta į Dievo pažinimą" (*Išm 8, 4*). Ji pažįsta Jo kūrinius, nes „ji buvo prie Tavęs, kai Tu kūrei pasaulį" (*Išm 9, 9*). Patarlių knyga net teigia, kad „per Sofiją Viešpats įkūrė žemę" (*3, 19*). O Išminties knyga ją vadina „visatos menininke" (*7, 21*), vadinasi, apipavidalinančiuoju pasaulio pradu. Atrodo, kad Dievo kūryboje Sofija yra tai, kas menininkui yra jo dvasioje turima idealinė daiktų forma.

4. *Sofija yra pasaulio palaikymo bendrininkė.* Dalyvaudama daiktų apipavidalinime, Sofija savaime virsta pradu, kuris daiktus perskverbia. Sukūręs Sofiją, Dievas „išliejo ją ant visų savo veikalų" (*Sir 1, 9*). „Tarsi rūkas aš pridengiau žemę... Viena aš apėjau dangaus skliautą ir išvaikščiojau bedugnių gelmes. Jūrų bangas ir visą žemę, kiekvieną giminę ir kiekvieną tautą įtraukiau į savo galios sritį" (*Sir 24, 3–6*). Sofija, Išminties knygos posakiais, „yra judresnė už bet kokį judėjimą"; ji „viską persunkia ir per viską pereina savo skaistumu" (*24–27*). Daiktai joje laikosi kaip idealiniame savo vaizde.

5. *Sofija yra žmonių istorijos veiksnys.* Būdama dieviškosios Apvaizdos bendrininkė, ji savaime reiškiasi žmonijos gyvenime, nes tiek kūrybiniai, tiek palaikantieji Dievo žygiai visų pirma liečia žmogų kaip regimosios kūrinijos viršūnę bei tikslą. Žmogus yra pats aukščiausias Viešpaties padaras ir tuo pačiu savaimingas Sofijos veiklos laukas. *Sofija turi žmonių troškulį.* „Sofija ieškosi vaikų" (*Sir 4, 11*). Ji žaidžia ant žemės ru-

tulio, kurį ji myli (plg. *Pat 8, 31*). Ji džiūgaudama tarnauja žmonių vaikams (*ten pat*), todėl „ji susikūrė sodybą amžiams ir nuolatos pasilieka jų giminėje" (*Sir 1, 15*). Žmonijoje Sofija plečia savo galią. „Per mane valdo karaliai ir kunigaikščiai, per mane įsakinėja vyresnieji ir visi aukštieji žemės teisėjai" (*Pat 8, 15–16*). Visa, kas žemėje įvyksta teisingo, gero, gražaus, įvyksta bendradarbiaujant su Sofija. „Ji buvo ta, kuri pirmąjį (mūsų) tėvą globojo, kai jis vienas buvo sukurtas šiame pasaulyje, ir gelbėjo jį iš nuopolio, ir davė jam galios visa valdyti". Ji „išgelbėjo vandens užlietą žemę" dėl nusidėjusiojo žmogaus kaltės. Ji teisinguosius „vedė per Raudonąją jūrą ir per daugybę vandenų". Ji buvo jiems „dieną palapinė, o naktį žvaigždžių šviesa" (*Išm 10, 1–17*). Visas dešimtasis Išminties knygos skyrius yra vienas ištisas išskaičiavimas istorinio Sofijos veikimo žmonijos, pirmiausia išrinktosios tautos, gyvenime. *Santykiuose su istorine žmonija Sofija apsireiškia kaip globojanti ir serginti Motina.*

6. Bendruomeninė Sofijos regimybė istorijoje yra išrinktoji Izraelio tauta. Nors Sofijos džiaugsmas yra tarnauti visiems žmonių vaikams (*Pat 8, 31*), tačiau ji pati sakanti, kad, apeidama žemę ir į savo galios sritį įtraukdama kiekvieną tautą, ji ieškojusis „poilsio vietos" (*Sir 21, 7*), kurioje galėtų apsistoti ir apsigyventi, vadinasi, kurioje ji objektyvuotųsi *regimu pavidalu*, veikdama toliau ne tik kaip vidinė jėga, bet kartu ir kaip bendruomeninis žmonių vienetas. Ir šitokią vietą ji radusi Izraelyje. „Tuomet pašaukė mane visatos Kūrėjas; kuris mane sukūrė, įtvirtino amžiams mano palapinę. Jis tarė: Jokūbo giminėje pasistatysi palapinę, Izraelyje gausi nuosavybę" (*Sir 24, 8–10*). Ir Sofija apsigyveno Jokūbo tautoje tarsi palapinėje ir iš jos ėmėsi vadovauti pasaulio istorijai. „Aš buvau įsteigta Sione, apsistojau mylimajame mieste. Jeruzalė virto mano sritimi. Aš įleidau šaknis kilnioje tautoje, Viešpaties dalioje, jo nuosavybėje" (*Sir 24, 10–12*). *Izraelis tapo išrinktąja Dievo tauta tuo, kad jis virto Sofijos bendruomenine regimybe žmonijos istorijoje.* Paties Kūrėjo jam bu-

vo skirta nešti Sofiją amžių eigoje ir kaip tik todėl žygiuoti visų kitų tautų priekyje. Ir Sofija augo Izraelyje tarsi „kedras Libane ir kiparisas Hermono kalnuose" (*Sir 24, 13–14*), tarsi „rožių krūmas Jeriche ir puošnus alyvmedis lygumose" (*ten pat*). Ji skleidė savo mokslą kaip aušra skleidžia savo šviesą (*Sir 24, 32*). Pradėjusi tekėti į šią kilnią tautą Abraomo sutartimi (plg. *Pr 12, 3; 15, 18*) tarsi mažu grioveliu, Sofija virto upe, o ši upė virto galop jūra (*Sir 24, 31*).

Šitoje vietoje Senasis Testamentas nutyla. Užtat prabyla Bažnyčia kaip naujoji Dievo tauta, nešanti toliau Izraelio paveldėjimą ir skleidžianti Sofiją viso atpirktojo kosmo gyvenime. Ir štai iš Bažnyčios žodžio mes patiriame, kad Sofija ieškojosi „poilsio vietos" ne tik bendruomenine, bet ir *asmenine regimybe*. Tačiau Izraelis, atsimetęs nuo Išganytojo, nustojo galios ir teisės nurodyti, kas yra šitoji *asmeninė* Sofijos regimybė. Išrinktoji tauta jos nepažino dėl savo užkietėjimo. Užtat ją mums nurodė Bažnyčia kaip bendruomeninė Naujojo Testamento Sofijos „poilsio vieta". Kaip Senajame Testamente Sofija buvo apsigyvenusi Izraelyje ir per jį vadovavo pasaulio istorijai, taip Naujajame Testamente šis vadovavimas teko Bažnyčiai. Po Kristaus Bažnyčia yra anas mylimasis miestas, ana Jeruzalė, ana Jokūbo tauta, kurioje Sofija yra apsistojusi ir kurioje ji toliau tebesiskleidžia. Todėl Bažnyčios nurodymas į *asmeninę* Sofijos „poilsio vietą" dabar yra toks pat tikras, koks buvo tikras Senojo Testamento nurodymas į tokią pat Sofijos „poilsio vietą" *bendruomenine* prasme.

7. Asmeninė Sofijos regimybė istorijoje yra MARIJA. Bažnyčios liturgija Mergelę Mariją vadina „Sofijos sostu – *sedes Sapientiae*". Kreipdamiesi litanijoje šiuo vardu į Mariją, mes nė nepagalvojame, kad Bažnyčia čia turi galvoje ne paprastą moralinę ir gyvenimišką išmintį, bet *Senojo Testamento Sofijos apsigyvenimą Marijoje*. Gyvenimiška išmintis kaip dorybė yra tiktai šio, gilesnio, Sofijos apsigyvenimo išraiška. Marija yra išmintingesnė už Saliamoną, nes jame Sofija gyveno tiktai kaip moralinė dorybė, tuo tarpu Marijoje ji apsigyveno

kaip anasai pirmykštis ontologinis Viešpaties kūrinys. Saliamonas nėra Sofijos sostas, vadinasi, jos „poilsio vieta", kurioje ji apsistojo ir iš kurios ji skleidžia savo viešpatavimą. Toksai sostas yra tiktai Marija. Ieškodamasi bendruomeninės regimybės, Sofija apsigyveno Izraelyje. Ieškodamasi asmeninės regimybės, ta pati Sofija apsigyveno mergaitėje iš Nazareto, kurios vardas yra Marija (*Lk 1, 27*). Marija suėmė į save visa, kuo Sofija reiškėsi išrinktojoje tautoje. Sofija Marijoje augo ir skleidėsi tuo pačiu keliu, kuriuo ji augo ir skleidėsi Jokūbo namuose. Štai kodėl liturgija Marijos šventėse ir kalba apie Sofijos apsigyvenimą bei skleidimąsi tais pačiais žodžiais, kuriais Senasis Testamentas vaizduoja Sofijos gyvenimą Izraelyje. *Sofijos santykis su Marija yra toks pat, koks yra Sofijos santykis su Izraeliu*, bet pasiekęs asmeninės išraiškos ir tuo būdu virtęs tobuliausiu. Sofijos troškimas būti tarp žmonių čia yra įvykęs visiškai, nes Marijoje Sofija yra ne tik *tarp* žmonių, bet čia ji yra *žmogiškasis asmuo*; ne tik vidinė jėga, bet ir istorinė asmenybė. Jeigu tad Bažnyčia Marijos šventėse mums skaito tekstus, apibūdinančius Sofijos esmę ir jos veiklą, tai tuo ji kaip tik ir nori pasakyti, kad *istorinė Marija yra antistorinės Sofijos įsikūnijimas.*

Marija kaip idealinis žmogiškumas

Šisai liturgijos nurodymas kaip tik ir verčia mus susimąstyti ties Sofijos esme, nes Mirjam iš Nazareto suprasime tik tada, kai mums pasiseks suvokti, kas yra Sofija.

Naugardo katedroje yra XI šimtmečio Sofijos paveikslas. Jame Sofija yra vaizduojama kaip soste sėdinti, karališku apsiaustu apsigobusi moteris, kurios dešinėje stovi Dievo Motina, kairėje – šv. Jonas Krikštytojas, tolumoje matyti Kristus išskėstomis rankomis ir angelai apsupę Dievo Žodį. „Kas yra ši didinga karališkoji būtybė?" – klausė kitados Vl. Solovjovas, kalbėdamas vienoje paskaitoje apie A. Comte'o žmogiškumo idėją (Petrapilyje 1898 m.). Ji nėra nei Dievas, nei Dievo Sūnus, nei angelas, nei bet kuris šventas žmogus. Kas tad ji yra?

Išminties knyga apie Sofiją sako: „Ji yra Dievo galios kvapas, skaidri išplauka iš Visagalio didybės; ji yra amžinosios Šviesos atspindys, grynas Dievo veiklos veidrodis, paveikslas jo gerumo" (*7, 25–26*). Kitaip tariant, Sofija yra ne pati dieviškoji galia, bet tiktai jos *kvapas*, vadinasi, padvelkimas būtyje; ji nėra pati Visagalio didybė, bet tiktai jos *išplauka*, vadinasi, tai, kame ši didybė apsireiškia; ji nėra pati amžinoji Šviesa, bet tiktai jos *atspindys*, vadinasi, šviečianti ne iš savęs, bet iš Dievo; ji nėra pati Dievo veikla savyje, bet tiktai jos *veidrodis*, vadinasi, tai, kame ši veikla regimai apsireiškia ir todėl atsispindi; ji nėra pats Dievo gerumas, bet tiktai šio gerumo *paveikslas*, vadinasi, sukurtasis, išvestinis gerumas. Trumpai sakant, Sofija yra ne Dievas, bet *Dievo paveikslas būtyje*. Visos Šventojo Rašto Sofijai taikomos savybės yra *kūrinio* savybės. Sofijoje atsispindi Dievas: ji neša ir išreiškia Jo galią, Jo didybę, Jo veiklą, Jo gerumą. Ji yra tam, kad būtų Viešpaties regimybė.

Iš kitos pusės, Šventasis Raštas mini, kad karalius Saliamonas, norėdamas būti „vertas savo tėvo sosto" (*Išm 9, 12*) ir sugebėti „teisti didžią tautą" (*2 Met 1, 10*), prašė Dievą suteikti jam ne ko nors kito, bet tiktai „išminties bei įžvalgumo" (*ten pat*). Šioje Saliamono maldoje Sofija yra vadinamo Dievo „sosto bendrasėdė" (*Išm 9, 4*). Tai yra mintis, meniškai išreikšta ir minėtame Naugardo katedros paveiksle. Karališkasis apsiaustas ir sostas čia yra vaizdai Sofijos buvimui pas Dievą perteikti. Kitaip sakant, *Viešpats dalijasi su Sofija savo sostu arba savo valdžia*. Todėl minėtos maldos pradžioje Saliamonas ir sako Dievui: „Savo Sofijoje Tu taip surengei žmogų, kad jis valdytų sukurtus daiktus" (*Išm 9, 2*). Tai reiškia: *žmogus yra Dievo bendravaldis tiktai kaip Sofijos apraiška*. Štai kodėl ir pats Saliamonas prašė Viešpatį siųsti jam Sofiją: ji turinti nusileisti į jo sielą, virsti išmintimi, nes tik tuomet jo darbai bus malonūs ir jo sprendimai teisingi (plg. *Išm 9, 12*). Pati savyje Sofija iškylanti aukščiau už konkretų žmogų ir už jo išminties dorybę. Ji esanti pas Dievą, ji sėdinti Jo soste kaip bendrininkė, ji valdanti sukurtus daiktus. Šalia Dievo atspindėjimo Šventasis Raštas laiko Sofiją aiškia dalyve Dievo valdžioje.

Šitie tad du Sofijos prigimties bruožai kaip tik ir leidžia įspėti jos esmę. Kas yra sukurtas pagal Dievo paveikslą bei panašumą, kitaip sakant, kam yra skirta pačia savo egzistencija atspindėti Dievą? Kam yra leista būti Dievo valdžios dalininku, visa pavergiant po jo kojomis? Patys pirmieji Apreiškimo žodžiai atsako į tai labai aiškiai: „Padarykime *žmogų* pagal mūsų paveikslą ir panašumą: tevaldo jis ir jūros žuvis, ir padangių sparnuočius, ir galvijus, ir visus laukinius žemės gyvulius, ir visus žemėje šliaužiojančius roplius!" (*Pr 1, 26*) Vadinasi, Dievo paveikslą savyje neša ir Dievo valdžioje dalyvauja ne kuris kitas kūrinys, bet tiktai žmogus. *Sofijos savybės yra žmogaus savybės.* Sofijos esmė yra žmogaus esmė. Tačiau Sofija nėra nė vienas konkretus žmogus. Ji yra sukurta, kaip minėta, prieš laiką ir viršum erdvės, anksčiau, negu bet kuris atskiras asmuo. Tačiau ji visus juos apsprendžia, apipavidalina, juose skleidžiasi ir apsigyvena. Sofija konkretizuojasi tiek žmonių bendruomenėje, tiek asmenyje. Tai yra nurodymas, kad *ji pati savyje yra bendras pradas.* Ji yra sukurta ne kaip konkretybė, bet kaip principas.

Jeigu tad Sofija turi žmogiškosios esmės savybę ir jeigu ji yra bendrasis principas, tai savaime plaukia išvada, kad *pati savyje Sofija yra žmogaus idėja Dievuje.* Tai idealinis žmogiškumas, žmogaus pirmavaizdis, pilnutinė žmogiškojo būtis, tobulai atspindinti Dievo Kūrėjo paveikslą, tačiau egzistuojanti anapus kiekvieno konkretaus asmens ir stovinti pačioje pradžioje. Kaip idėja, Sofija nėra Dievas, bet Jo kūrinys, tačiau ji yra Dievuje ir niekad negali nuo Jo atitrūkti. Kaip idėja Sofija apsprendžia visas konkrečias būtybes, nes jose visose ji yra Viešpaties realizuojama. Kaip idėja, Sofija yra amžina kūrinio amžinybės prasme: „Jis mane sukūrė, ir aš nesiliausiu buvusi" (*Sir 24, 9*). Pradžios knygoje aprašytasis pasaulio kūrimo vyksmas buvo ne kas kita, kaip Sofijos sukūrimo tęsinys *regimos* tikrovės pavidalu. Tai, kas Dievo buvo sukurta „iš pat pradžios", buvo pratęsta laiko ir erdvės regimybėse. Sofijos paslaptis aiškėja tik Pradžios knygos aprašytame žmogaus sukūrime, ir žmogaus sukūrimas randa giliausią savo išaiškinimą Sofijos teologijoje.

Šitoje vietoje mes turime vėl grįžti prie liturgijos nurodymų. Jeigu liturgija Marijos šventėse mums nurodo į Sofiją, ji tuo pačiu teigia, kad Marija yra Sofijos įsikūnijimas, kad šiai moteriai tinka tai, ką Šventasis Raštas sako apie Sofiją. Tačiau jeigu Sofija yra ne kas kita, kaip žmogaus idėja Dievuje, tai liturgija tuo pačiu mums sako, kad *Marija yra idealinio žmogiškumo įsikūnijimas asmeniniu pavidalu.* Ji yra tobulas Viešpaties paveikslas ir visiška Jo bendradarbė. Ji yra toji Dievo sosto bendrasėdė, su kuria Viešpats dalijasi savo galia. Žmogaus esmės savybės – atspindėti savimi Dievą ir būti jo veiklos bendrininku – Marijoje randa tobuliausios išraiškos. *Marija yra pats tobuliausias Dievo kūrinys, nes ji yra žmogaus pirmavaizdžio nesužalotas įkūnijimas.* Štai kodėl liturgija nesiliauja vadinus Mariją tokiais vardais, kurie mėgina šį pirmavaizdį išreikšti žmogiškosios kalbos priemonėmis: mistinė rožė, aukso namai, aušros žvaigždė, visa graži, malonės pilnoji, nekaltoji, nesuteptoji ir t. t., ir t. t. Brevijoriuje skaitome šv. Jono Auksaburnio žodžius: „Ar yra kas nors už ją šventesnio? Nei pranašai, nei apaštalai, nei kankiniai, nei patriarchai, nei angelai, nei sostai, nei valdžios, nei serafinai, nei cherubinai, nei niekas kitas tarp regimų ir neregimų kūrinių negali būti už ją kilnesnis" (*Mat. in comm. festorum BMV*). Žmogiškoji idėja kaip žmogiškosios būties pilnatvė juk yra pats aukščiausias Dievo kūrinys, nes joje susitinka visa galima būtis: medžiaga, gyvybė ir dvasia. Pagal šią idėją buvo kuriamas regimas pasaulis. Žmogus buvo apsprendžiamasis visos kūrinijos pradas, todėl jis yra pirmasis sumanytas ir *kaip idėja* pats pirmasis sukurtas (*primus in intentione*), nors regimo pasaulio kūrinių eilėse ir paskutinis įvykdytas (*ultimus in executione*). Ir štai šis idealinis žmogus, ši žmogiškosios būties dieviškoji pilnatvė visu pirmykščiu skaidrumu apsireiškia Mergelėje Marijoje. Mirjam iš Nazareto virsta tokiu kūriniu, kuris pralenkia visas dalines būtybes; dalines arba savo prigimties sąranga, kaip medžiaga, gyvybė ir grynoji dvasia, arba savo žmogiškumo pilnybe, kaip nusidėjusieji žmonės. Marija atspindi Viešpaties galią, Jo didybę, Jo šviesą, Jo veiklą ir gerumą jau nebe kaip principas

arba idėja, bet kaip konkretus laisvas žmogiškasis asmuo. Dievo paveikslas bei panašumas ir jo pasidalijimas su žmogumi savo valdžia Marijoje randa istorinį pavidalą, tačiau nesužalotą kaip kituose žmonėse, neaptemdytą, bet spindintį pirmykščia idealine savo pilnatve. Todėl *Marija nėra išimtis iš žmonių giminės, bet šios giminės įvykdymas*. Tai, ką Viešpats žmogui buvo sumanęs ir ką Jis kaip idėją buvo sukūręs ir savyje pasilaikęs; tai, ką jis buvo pirmuose žmonėse įvykdęs, bet ką šie savo nuodėme paneigė; visa tai buvo atitiesta ir įvykdyta Marijoje. Marija yra dieviškasis atsakymas į gundytojo pastangas išjuokti Viešpaties darbus; atsakymas nuostabiai skaidrus ir spindintis kaip pirmosios pavasario žibutės ant tebejuoduojančios šaltos žemės.

MARIJOS PASLAPTIS

Antinominis Marijos pobūdis

Nė vieno žmogaus gyvenimas nėra tiek perpintas paradoksais ir priešingybėmis kaip Marijos. Atrodo, kad visa poliarinė būties struktūra čia susitelkė intensyviausiame laipsnyje ir kad gyvenimo priešginybės čia pasiekė aukščiausios įtampos. Tai yra simbolis, simbolis to tobuliausio gyvenimo, kuris vyko šitoje palaimintoje būtybėje, patyrusioje didžiausio džiaugsmo ir didžiausios kančios, laisvoje nuo bet kurios nuodėmės ir vis dėlto dalyvavusioje mūsų atpirkime per kančią. Marijos gyvenimas ir visa jos prigimtis yra, Mikalojaus Kuziečio žodžiais tariant, *„complexio oppositorum* – priešginybių junginys". Juo gyvenimas yra tobulesnis, juo šitos priešginybės yra labiau jaučiamos ir juo jų įtampa yra didesnė.

Marija yra apreikšta nuo amžių. Tuoj po pirmykščio pirmųjų žmonių puolimo Dievas pasakė gundytojui: „Aš sukelsiu priešiškumą tarp tavęs ir moters, tarp tavo ainijos ir jos ainijos; ji trupins tau galvą..." (*Pr 3, 15*) Bažnyčios Tėvai ir dauguma teologų taiko šitą tekstą Marijai. Dievas pačioje žmonijos gyvenimo aušroje yra nurodęs Moterį, kaip *stella matutina*, kuri figūruoja ir paskutiniuose Šventojo Rašto puslapiuose kaip apokaliptinė moteris, apsupta saule ir mėnuliu. Tarp šitų dviejų Apreiškimo polių – tarp Pradžios knygos ir Apreiškimo Jonui – Šventasis Raštas daug kartų yra kalbėjęs apie Mariją. Išminties knygos žodžiai apie dieviškosios Sofijos gimimą Bažnyčios taip pat yra taikomi Marijai. Bendrųjų Šv. Mergelės mišių epistolėje sakoma: „Aš sutverta nuo pat pradžios ir pirm amžių ir nepaliausiu buvusi būsimais amžiais". Bet nė-

ra prasmingesnio ir gražesnio Marijos apreiškimo nuo amžių, kaip josios Nekaltojo prasidėjimo šventės epistolėje: *Dominus possedit me ab initio viarum suarum.* „Viešpats sukūrė mane savo kelių pradžioje, kaip pirmą savo ankstesnių darbų. Prieš amžius buvau patepta, pačioje pradžioje, prieš žemės pradžią. Kai dar nebuvo gelmių, aš buvau pagimdyta, kai dar nebuvo tekančių šaltinių. Prieš padedant kalnų pamatus, prieš kalvas aš gimiau. Žemės ir laukų jis dar nebuvo padaręs nei pirmųjų molio grumstų. Aš ten buvau, kai jis dėjo dangaus skliautą į vietą, kai nubrėžė ratą ant bedugnės paviršiaus, kai tvirtino aukštai dangaus skliautą, kai įrengė bedugnės šaltinius, kai paskyrė jūrai ribas, kad jos vandenys niekada neperžengtų jo įsakymo, kai nustatė žemės pamatus. Tuomet aš buvau jo talkininkė, kasdienis jo džiaugsmas, visada džiūgaudama jo akivaizdoje, džiūgaudama jo gyvenamame pasaulyje, rasdama džiaugsmo žmonijoje" (*Pat 8, 22–31*). – Daugybė Giesmių giesmės posakių taip pat yra taikoma Marijai. Dieviškasis Apreiškimas kalba apie Mariją nuo pat pirmojo savo puslapio ligi paskutiniojo, nuo Pradžios knygos ligi Apreiškimo Jonui.

Ir vis dėlto *Marija mums yra mažiausiai pažįstama iš visų Apreiškimo dalykų.* Net apie šv. Joną Krikštytoją, kuris lyg šešėlis praslenka mūsų atpirkimo apyaušryje, mes turime daug daugiau istorinių žinių negu apie Mariją. Marija yra istorinė asmenybė. Bet šitas josios istoriškumas yra iškeltas aukščiau laiko. Jis neapsireiškia išviršiniais įvykiais ar faktais ir todėl istoriniam pažinimui darosi beveik neprieinamas. Istorinis pažinimas gali liesti tik tokius dalykus, kurie išeina aikštėn regimomis bei apčiuopiamomis formomis, kurie susikristalizuoja regimais pavidalais. Išvidinis žmogaus dvasios pasaulis, jo širdies paslaptys, jo gelmių įvykiai, nors jie ir turi savo istoriją, bet istoriniam pažinimui, kaip jis yra dabar suprantamas, jie yra neprieinami, nes jie gyvena tam tikra prasme amžinybėje, nors ir įvyksta laiko sferoje. Taip yra ir su Marijos gyvenimu. Apie Mariją Šventasis Raštas daug kalba. Bet jis kalba apie ją kaip tik tokiose knygose, kurios yra mažiausiai istorinės, vadinasi, kurios vaizduoja žmogaus dvasios gyvenimą viduje, bet labai maža pasakoja apie išviršinius šitos

dvasios darbus. Pradžios knyga, Išminties knyga, Giesmių giesmė, Apreiškimas Jonui – štai tosios Šventojo Rašto knygos, kuriose yra gausiausia posakių apie Mariją. Evangelijos apie Mariją kalba taip skurdžiai, kad Marijos paslaptis čia nė kiek nepaaiškėja. Tuo tarpu anos minėtos marialoginės Šventojo Rašto knygos mini Mariją labiau savotiškai. *Visur, kur tik Marija yra liečiama, ji yra daugiau garbinama, negu aprašoma, daugiau susimbolinama, negu realiai vaizduojama.* Štai charakteringas Siracido knygos posmas, kurį Bažnyčia skaito Marijos Dangun ėmimo šventės epistolėje: „Aš išaugau lyg kedras Libane, lyg kiparisas ant Hermono kalno. Išaugau lyg palmė En Gedyje, lyg oleandrų krūmai Jeriche; lyg dailus alyvmedis lygumoje ir lyg platanas prie vandens aš išaugau. Kvepėjau kaip cinamonas ar sotvaras ir skleidžiau malonų kvapą lyg geriausia mira" (*Sir 24, 13–15*). Be mistinės prasmės, be simbolizmo čia nėra jokių konkrečių nurodymų, kuriais galėtų pasiremti istorinis žmogaus pažinimas ir istorijos mokslas. Atrodo, kad Šventajame Rašte Marija yra visos skaisčios žmonijos simbolis, visos skaisčios prigimties susitelkimas, kurio šviesoje istorinė išviršinė Marijos asmenybė netenka savo reikšmės. Išviršinis Marijos veikimas paskęsta išvidinio gyvenimo prasmingume.

Ir štai, čia mums atsiskleidžia pirmoji Marijos gyvenimo antinomija: *Marija yra apreikšta nuo amžių* ir sykiu *Marija yra paslėpta nuo istorijos akių.* Marijos gyvenimas nėra prieinamas istorinei kritikai. Mes turime savo išganymo tvarkoje bent vieną sritį, kurios negali paliesti profaniškos rankos. Istorikams Marijos gyvenimo tyrinėjimas nėra prieinamas. Kas žino, ką šitoji „istorinė kritika" su visu mokslinguoju savo aparatu yra padariusi su Kristaus asmeniu, tas gali tik džiaugtis šiuo prasmingu Apvaizdos žygiu. Marija yra moteris. Ji saugo gyvenimo paslaptį savo viduje ir yra neprieinama gyvenimo paviršiaus tyrinėtojams. Bet užtat ji yra prieinama kiekvienai išvidinei dvasiai, nes ji yra *Mater pulchrae dilectionis.* Gyvenimo gelmes galima pasiekti tik meile, bet ne kritiško istorinio aparato priemonėmis. Marija čia yra prasmingiausias simbolis.

Kita gal dar prasmingesnė Marijos gyvenimo antinomija yra: *Dievo paskyrimas arba predestinacija* ir *laisvas Marijos sutikimas*. Malonės ir laisvės priešginybė čia yra pasiekusi aukščiausią įtampą. Šventoji Dvasia nuo amžių rengė Mariją būti Amžinojo Žodžio Motina. Apie tai buvo pranašų kalbėta, apie tai svajojo slapta žmonijos intuicija ir tai net apsireiškė pagoniškojoje mitologijoje. Dievas specialiu savo malonės aktu apsaugojo Mariją nuo pirmykštės nuodėmės. Dievas buvo paskyręs Mariją savo Apvaizdos plane.

Bet kada atėjo laikų pilnybė šitam planui realizuoti, atsiskleidė antra šitos antinomijos pusė: *Marijos laisvė*. Angelas buvo pasiųstas ne tiek pranešti Marijai Dievo nutarimo, kiek gauti Marijos sutikimą. Visas parengiamasis Šventosios Dvasios darbas, visi pranašų nurodymai, visos žmonijos viltys, pats Logo įsikūnijimas ir mūsų atpirkimas dabar buvo pastatytas ant Marijos *fiat*. Šitas *fiat* buvo toks reikšmingas, kad K. Adamas sako, jog „be [Marijos] sutikimo nebūtų buvę jokio išganymo (*140 p.*). Kaip Ievos pritarimas žalčio žodžiui prirengė pražuvimą, taip su Marijos pritarimu angelo pasiuntinybei buvo susietas pasaulio išganymas"[1]. Dievo Apvaizdos lėmimui reikėjo laisvo žmogaus dvasios sutikimo. Dievas specialiai Mariją skyrė antgamtinei motinystei ir sykiu specialiai gavo šitam paskyrimui sutikimą. Predestinacijos ir laisvės misterijos čia pasiekė aukščiausios įtampos ir išsisprendė per Marijos *fiat*. *Fiat lux* ir *fiat mihi secundum verbum tuum* yra du kosminės reikšmės simboliai.

Su antgamtinės motinystės paminėjimu mes žengiame į trečią, dar gilesnę Marijos gyvenimo antinomiją: *Mariją kaip Virgo perpetua* ir *Marija kaip Mater gloriosa*. Jau Senojo Įstatymo pranašai buvo kalbėję, kad mergaitė pradės ir pagimdys sūnų. Izraelis nesuprato šitos pranašystės. Izraelio moterys kiekviena stengėsi ištekėti, kad gal galės Dievo malonės būti skiriama būsimojo Išganytojo motina. Ir tai buvo žydų moters tragedija. Ji nesuprato, kad *mergaitė* pradės ir pagimdys, ne moteris. Jos stengdamosios nelikti mergaitėmis, kaip tik ėjo

[1] Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf, 1928, p. 140–141.

prieš pranašystės prasmę ir prieš josios stebuklingumą. Jos, visos stengėsi nustoti pranašystės skelbiamos pagrindinės sąlygos: *būti mergaite*. Ir tik toji, kuri buvo *Sponsa Spiritus Sancti*, kuri nebijojo neištekėjimo gėdos, tik toji išpildė pranašystės sąlygą, nes liko mergaitė. Marijos mergystė yra Bažnyčios ginama nuo pat pirmųjų amžių. Kaip dogma, šitoji tiesa buvo paskelbta Laterano susirinkime. Antgamtinis Marijos gimdymas yra laikomas garbingo josios kūno pilnatvės reikalavimu, kaip josios Nekaltojo Prasidėjimo pasėka. Marija yra *Virgo ante partum, in partu ir post partum*. Tai yra pačios prigimties apologija, kuri pačia giliausia savo esme ilgėjosi tokio skaistaus pradėjimo ir gimdymo. Marijos mergystėje prigimtis pakilo ligi idealinio savo pirmavaizdžio. Marijos nekaltas gimdymas išpildė slaptas prigimties viltis ir atnaujino rojaus gimdymo pobūdį. Jeigu sakoma, kad toks mergaičių gimdymas yra žinomas ir mitologijoje, tai kaip tik patvirtina giliausią žmonijos nujautimą ir troškimą paregėti gimdymą, iškeltą iš prigimto chaoso srities. Dėsnis, kad *generatio unius est corruptio alterius* buvo žiaurus dėsnis ir jo pergalėjimo žmonija laukė iš mergaitės gimdymo. Šitas laukimas susikristalizavo mitologinėse legendose ir realiai apsireiškė Marijos gimdyme. Marijos atveju šitas žiaurus dėsnis buvo sulaužytas. Marijos atveju *generatio unius* buvo *sanctificatio alterius*.

Bet Marija buvo ne tik Mergaitė. Marija buvo ir *Motina*. Mergaitės garbė joje susijungė su motinos laime. Ir čia mes patiriame giliausią Marijos prigimties priešginybę. Jeigu Marijos nurodymas nuo amžių ir josios paslėpimas nuo istorijos akių, jeigu josios predestinacija ir laisvo sutikimo ieškojimas dar gali turėti panašių pavyzdžių, tai trečiosios antinomijos išsprendimas yra vienintelis visame kosmo gyvenime. Kiekviena motina turi turėti minimum ir mergystės. Kiekviena mergaitė turi turėti minimum ir motinystės. Bet kad šitie du poliai visa savo pilnatve apsireikštų vienoje moteriškoje būtybėje – tai mes randame tik Marijoje. Tik Marija buvo mergaitė ir motina. Tik Marija gimdė ir liko nekalta, nes joje buvo atnaujintas rojaus santykis tarp dvasios ir prigimties. *Mergaitės–Motinos priešginybėje glūdi visa Marijos paslaptis.*

Štai trejetas charakteringiausių Marijos gyvenimo antinomijų. Jų galima rasti ir daugiau. Bet jos nekeičia Marijos vaizdo. Marija yra įjungta į pačias žmogaus gyvenimo gelmes ir savyje suima visas šito gyvenimo antinomijas.

Marijos antinomijų prasmė

Kokia yra šitų priešginybių prasmė? Ką jos visos reiškia giliausioje savo esmėje? Kodėl jos apsireiškė Marijos asmenyje? – Štai klausimai, kuriems atsakymas taip pat gali būti antinominis.

Visų minėtų Marijos priešginybių šaknys glūdi kitoje dar gilesnėje priešginybėje, būtent: *Marija yra kūrinys Dievo dvasios ir žmogaus dvasios.* Ji yra Dievo duktė ir žmogaus duktė. Josios kelią rengė ir Šventoji Dvasia, ir kūrybinė žmonijos dvasia. Josios būtybėje arčiausiai susitiko Dievas ir žmogus, abu šitai būtybei atnešė geriausią savo dalį. Todėl Marija iškilo ne tik aukščiau už kiekvieną žmogų, bet ir aukščiau už kiekvieną angelą. Vis dėlto Marija neperžengė idealinio žmogiškumo ir netapo dievybe. Marija yra sudievinta. Bet Marija yra žmogus. Štai kame glūdi giliausia ir pati paskutinė antinomija.

Įsikūnijimo paslaptis yra kūrybos paslaptis. Dunsas Škotas genialiai suvokė, kad giliausias Įsikūnijimo motyvas negali būti žmogaus atpirkimas. Atpirkimo reikalingumas buvo pažadintas nuodėmės, vadinasi, atsitiktinio dalyko, kurio galėjo ir nebūti. Tuo tarpu Įsikūnijimas buvo numatytas Dievo Apvaizdos plane, kaip atbaigiamasis Dievo meilės aktas. Įsikūnijimas būtų įvykęs vis tiek, ar pirmieji žmonės būtų nusidėję ar nenusidėję.

Įsikūnijimas turi išvidinių ryšių su pasaulio kūrimu. Kai buvo sutvertas žmogus, jis realiai sujungė savo būtybėje visas žemesniąsias būtybes. Žmogus tapo pasaulio centru ir pasaulio vienybės palaikytoju. Dieviškosios Logo idėjos vis platesniu mastu realizavosi regimoje tikrovėje ir vis labiau jungė pakrikusius gaivalus. Augmuo sujungė savyje chaotišką negyvąją medžiagą. Gyvulys sujungė savyje ir augmenį, ir

medžiagą. Žmogus sujungė savyje visus pasaulio pradus. Dieviškoji žmogaus idėja apėmė visą prigimtąją tikrovę.

Bet šitoji idėja, išėjusi iš amžinojo Logo, buvo realizuota šalia Jojo (*ad extra*). Logas buvo sujungtas su kuriamu pasauliu tik idėjomis. Žmoguje pasaulis įgijo regimos vienybės centrą, bet pats žmogus dar nebuvo sujungtas su Dievu, su kuriančiuoju Logu, ir todėl pasaulio tvėrimas dar nebuvo baigtas. *Dieviškoji kūryba, kuri prasidėjo chaoso tvarkymu, turėjo baigtis realiu visos kreatūros sujungimu su Dievybe.* Tikram pasaulio atbaigimui reikėjo, kad į kreatūrą nusileistų ne tik Logo idėjos, bet ir *pats Logas* ir tuo būdu įvykdytų realią vienybę tarp visų pradų ir Dievo. *Įsikūnijimas todėl stovi kaip atbaigiamasis dieviškosios kūrybos aktas.*

Savaime aišku, kad Logo nusileidimas buvo galimas tik į žmogų. Tik su žmogumi susivienydamas, Dievas galėjo sujungti su savimi visą pasaulį, nes žmoguje šitas pasaulis jau buvo sujungtas. Bet šitam Logo nužengimui į žmogaus prigimtį turėjo būti prirengtos sąlygos. Pasaulio kūrimas vyko tokiu būdu, kad žemesnės būtys parengdavo sąlygas aukštesnių būčių atsiradimui. Materialinių gaivalų išsivystymas ir sutvarkymas parengė sąlygas gyvybei. Gyvybės išsivystymas ir susiorganizavimas parengė sąlygas dvasiai. Pirmasis tarpsnis buvo *kosmogoninis*. Jo metu gimė kosmos. Antrasis tarpsnis buvo *antropogoninis*. Jo metu gimė žmogus. Trečiasis tarpsnis turėjo būti *teogoninis*. Jo metu turėjo gimti Dievas. Bet kaip medžiaga dalyvavo gyvybės gimime, kaip gyvybė dalyvavo dvasios gimime, taip dvasia turėjo dalyvauti Dievo gimime. Žmogus turėjo parengti vietą ir sąlygas Logui nusileisti į žmogiškąją prigimtį ir su ja susijungti. *Įsikūnijimas turėjo būti teandrinis arba dievažmogiškasis aktas.* Apreiškimo minima laikų pilnybė (*plenitudo temporum*), kuriai sukakus Kristus pasirodė pasaulyje, buvo ne kas kita, kaip šitų sąlygų prirengimas iš žmogaus pusės.

Bet Įsikūnijimas turėjo įvykti ne Logui susijungiant su tuo ar kitu asmeniu, tik su žmogiškąja prigimtimi kaip tokia. Logas turėjo tapti ne Jonu ar Petru, bet žmogumi. Štai kodėl jis turėjo *gimti*, nes tik moters įsčiose jis galėjo susijungti su

žmogiškąja prigimtimi kaip tokia, o ne su atskiru, jau esančiu asmeniu. *Logo gimimas iš moters buvo būtina sąlyga Dievui nusileisti į žmogaus prigimtį.* Visos mitologinės inkarnacijos tuo ir skiriasi nuo Logo įsikūnijimo, kad jose dievai susijungdavę su tuo ar kitu asmeniu, kad jie negimdavę, bet įeidavę jau į esantį žmogų. Tuo tarpu Logas priėmė žmogaus prigimtį kaip tokią. Jis nebuvo šis ar anas žmogus, bet žmogus apskritai. Jis turėjo žmogiškąją prigimtį, bet neturėjo žmogiškojo asmens. Štai kodėl gimimas iš moters buvo vienintelis Įsikūnijimo kelias. Dievas į pasaulį ir į žmogų galėjo ateiti tik per moterį. Moteris čia buvo tarpininkė tarp Dievo ir žmogaus.

Kas tad turėjo būti ta moteris, iš kurios Logas turėjo gimti? Istoriškai ji buvo *Marija*. Bet šitas atsakymas mums dar nieko nepaaiškina. Mums ne tiek svarbu žinoti istorinį šios moters vardą, kiek sužinoti, kas ši moteris buvo savo prigimtyje. *Kas yra Marija Įsikūnijimo ir viso kosminio vyksmo atžvilgiu?* Įsikūnijimas, kaip minėjome, yra teandrinis arba dievažmogiškasis veiksmas, kuriame savo dalį turi ir Dievas, ir žmogus. Marija stovi arčiausiai prie Įsikūnijimo. Ką tad Marijai davė žmogus ir ką Dievas, kad ją prirengtų būti Logo Motina? Koks bendradarbiavimas vyko Marijos prigimtyje tarp Dievo ir žmogaus?

Žmogaus atžvilgiu Marija reiškia teogoninio tarpsnio aukščiausią viršūnę. Teogoninis tarpsnis prasidėjo žmogaus sukūrimu ir turėjo baigtis Logo Įsikūnijimu. Šio tarpsnio metu žmogus turėjo paruošti Dievui vietą savo prigimtyje. Žmogaus prigimtis turėjo rasti tobulą išraišką, kuri būtų verta tarpininkauti tarp Logo ir žmonijos. Šitoji išraiška kaip tik ir buvo Marija. Kosminės evoliucijos siekimas buvo Dievažmogis. Bet sykiu šitas siekimas buvo ir Marija. Marijos siekė visi: ir pasaulis, kad būtų atbaigtas, ir žmogus, kad galėtų pasirodyti pasiruošęs, ir Dievas, kad galėtų nusileisti pasaulin. Šiuo atžvilgiu Marija reiškia kosminių vilčių išsipildymą. Marijos pasirodymas buvo teogoninio tarpsnio pabaiga iš žmogaus pusės.

Vadinasi, žmogaus pasiruošimas priimti Dievą Marijos prigimtyje pasiekė aukščiausią laipsnį. Žmonija sutelkė Marijos būtybėje skaisčiausią savo dvasią, geriausius savo pradus, kilniausius nusiteikimus, žodžiu, visa, kas buvo nuodėmės nepaliesta arba kas buvo iš josios atkovota. Logo Įsikūnijimas turėjo įvykti skaisčioje, nekaltoje, tobuloje moteryje, nes tik iš tokios moters Logas galėjo priimti žmogiškąjį prigimtį. Jeigu žmonija nebūtų parengusi tokios moters, Logo Įsikūnijimas nebūtų galėjęs įvykti, nes būtų neturėjęs materialinių sąlygų šiam dieviškajam meilės aktui. Dėsnis, kad „malonė suponuoja prigimtį" tinka ir šiuo atveju. Įsikūnijimas yra didžiausia malonė, todėl jam ir prigimtis turėjo būti kuo labiausiai prirengta.

Šitame paruošime žmogus visų pirma dalyvavo. Jis ilgėjosi tokios tobulos Moters-Mergaitės. Jis šitą ilgesį išreiškė savo mituose ir misterijose. Laisvindamasis iš prigimties vergijos, jis rengė šią nekaltą ir skaisčią būtybę. Dievo atėjimas į pasaulį negalėjo būti žmogaus privertimas. Žmogus turėjo laisvai sutikti priimti Dievą į savo prigimtį. Žmogiškoji prigimtis turėjo pati atsiverti Dievo meilės žygiui. Todėl visas teogoninio žmonijos tarpsnio gyvenimas kaip tik ir buvo ištisos milžiniškos pastangos sukurti tokią pakankamai skaisčią ir tobulą būtybę, kurioje galėtų apsigyventi Dievas, iš kurios jis gautų žmogiškąją prigimtį ir per kurią jis ateitų pasaulin. Marijos gimimas buvo šių pastangų realizavimasis. Marija yra duktė ne tik savo tėvų, bet duktė visos žmonijos, visos žmogiškosios prigimties, nes josios atsiradime dalyvavo kiekvienas žmogus slapčiausiomis savo prigimties galiomis ir slapčiausiomis savo aspiracijomis. *Marijos gimimas yra žmogaus atsakymas į Dievo kvietimą parengti jam vietą pasaulyje.*

Bet Marijos kūrime dalyvavo ir *Dievas*. Dievo Motinos prigimtis turėjo būti absoliučiai skaisti. Ir vis dėlto šitoji moteris turėjo būti gimusi iš žmogaus, ne specialiai sutverta, nes kitaip Logas būtų negalėjęs susijungti su istorine žmonija, su visomis buvusiomis ir būsiančiomis žmonių giminės kartomis. Specialus Marijos kūrimas būtų nutraukęs nenutrūkstamą žmonijos eigą nuo pirmųjų žmonių. Marijos prigimtis

turėjo būti žmogiškoji prigimtis, žmogiškoji ne tik metafizine prasme, bet ir istorine. *Marija turėjo būti gimusi iš istorinės žmonijos.* Tuo tarpu šitoji istorinė žmonija jau buvo nupuolusi. Žmogiškoji prigimtis jau buvo paliesta nuodėmės. Ji jau buvo sutepta, neskaisti ir negryna. Teogoninio tarpsnio istorija kaip tik ir buvo ne kas kita, kaip šitos prigimties gryninimas ir skaistinimas. Žmonija stengėsi atsipalaiduoti nuo visų tų dalykų, kurie buvo susieti su nuodėme. Žmonija stengėsi panaikinti nuodėmės pasėkas. Bet žmonijos pastangos, savaime aišku, negalėjo būti realizuotos visu pilnumu. Nuodėmė yra paslinkimas į nebūtį, *inclinatio ad nihilum*, kaip ją yra pavadinęs šv. Augustinas, ir iš šitos nebūties pakilti neužtenka tik vieno žmogaus veikimo. Čia yra būtinas Dievo įsikišimas, Dievo kaip Kūrėjo. Todėl ir žmogiškosios prigimties skaistinimas tiktai vienos žmonijos pastangomis negalėjo būti tobulas. Žmonija pati viena negalėjo išsivaduoti iš nuodėmės ir tuo pačiu negalėjo pati viena sukurti tinkamos vietos savo prigimtyje. Šiam žmonijos siekimui turėjo pagelbėti Dievas specialiu savo malonės aktu.

Šitas specialus Dievo aktas, kuriuo Jis atbaigė žmogaus pastangas ir jas pašventė, buvo ne kas kita, kaip *Marijos Nekaltasis Prasidėjimas.* Marijos Nekaltasis Prasidėjimas yra josios apsaugojimas nuo pirmykštės nuodėmės. Šitas dalykas krikščionybėje buvo jaučiamas jau nuo pat pirmųjų amžių. Bet dogmatinis šios tiesos formulavimas ligi Dunso Škoto laikų buvo sutikęs vieną kliūtį, kurios teologai negalėjo įveikti. Krikščionybėje yra dogma, kad atpirkimo yra reikalingi visi žmonės, neišskiriant nė Marijos. Žmonija rengė Marijos prigimtį. Bet ji negalėjo padaryti, kad Marija nebūtų reikalinga atpirkimo. Visuotinis atpirkimo reikalingumas yra viena iš pagrindinių krikščionybės tiesų. Bet jeigu Marija buvo laisva nuo gimtosios nuodėmės, kam jai buvo reikalingas atpirkimas? Atpirkimo visuotinumas, atrodė, negalįs būti suderinamas su Marijos Nekaltuoju Prasidėjimu. Todėl dauguma teologų šią nuomonę ir neigė. Tarp Marijos Nekaltojo Prasidėjimo priešininkų buvo ir šv. Tomas. Bet

teologai ilgus amžius nesuprato, kad *pats Marijos apsaugojimas nuo pirmosios nuodėmės jau yra josios atpirkimas*. Nėra nė mažiausio reikalo, kad Marija būtų būtinai turėjusi būti paliesta pirmykštės nuodėmės, o tik paskui nuo josios atpirkta. Galėjo Dievas ją nuo šios nuodėmės apsaugoti ir tuo pačiu ją atpirkti šita apsauga. Šitą mintį pirmas atspėjo Dunsas Škotas, ne be reikalo vadinamas *doctor marianus*. Jis suskirstė atpirkimą į išlaisvinantį (*redemptio liberativa*) ir apsaugojantį (*redemptio praeservativa*). Pirmosios rūšies atpirkimas išlaisvina žmogų nuo gimtosios nuodėmės. Antrosios rūšies atpirkimas jį nuo josios apsaugo. Marija buvo reikalinga atpirkimo, kaip ir visi žmonės. Bet šitas atpirkimas josios atveju buvo apsaugojamasis atpirkimas, ne išlaisvinamasis, kaip kitiems žmonėms. Vis dėlto tai buvo *atpirkimas* tikra prasme, nes be šio specialaus Dievo malonės akto Marija būtų buvusi pradėta gimtojoje nuodėmėje, kaip ir visi kiti. Šitoji Škoto koncepcija nugalėjo minėtą teologišką kliūtį, ir dogmatinis Marijos Nekaltojo Prasidėjimo formulavimas pasidarė galimas. Škoto koncepcija po šešių šimtų metų buvo triumfališkai pripažinta Marijos Nekaltojo Prasidėjimo dogmos paskelbimu.

Marijos Nekaltasis Prasidėjimas jau nebėra žmogaus, bet Dievo aktas, palietęs Marijos būtybę ir įvykdęs paskutinį sąlygų paruošimą, po kurio galėjo eiti Įsikūnijimas. Ilgų amžių vyksme žmonija atidavė Marijai geriausius savo išsivystymo pradus. Marijos idėjoje žmonija sutelkė visą savo tobulumą. Bet žmonija negalėjo apsaugoti, kad kai šitoji idėja realizuosis praktikoje, kad ji neįsijungtų į fatališką Adomo palikimą. Žmonija negalėjo padaryti, kad Marijos būtybė būtų nepaliesta gimtosios nuodėmės. Gimtoji nuodėmė buvo vienintelė kliūtis Dievui susijungti su žmogumi. Žmonija buvo bejėgė šitą kliūtį pašalinti. Tai padarė pats Dievas, apsaugodamas Mariją nuo pirmykščio nusikaltimo. Marijos Nekaltasis Prasidėjimas buvo paskutinis aktas.

Marija todėl yra Dievo ir žmogaus bendradarbiavimo rezultatas. Marija yra kūrinys Dievo dvasios ir žmogaus dvasios. Žmonija į Mariją sudėjo geriausią savo prigimties dalį.

Dievas ją apsupo savo malone ir savo galybe. Marijos kūrime Dievas ir žmogus pirmą sykį susitiko objektyvinėje sferoje ir pradėjo realų susivienijimo darbą, kurį visu tobulumu realizavo Kristus ir kuris dabar vyksta visoje atpirktojoje žmonijoje. Dabar gali būti mums aišku, kodėl Marija yra aukščiausias teogoninio tarpsnio narys. Ne Sokratas stovi tarp žmogaus ir Dievažmogio, bet Marija. Marijoje kosmas buvo parengtas Dievui, ir per Mariją Dievas galėjo ateiti ir atėjo į kosmą.

Eidami dar toliau ir dar labiau išvystydami Marijos metafiziką, galėsime suprasti, kodėl Marija yra tapusi visų mūsų *Motina*. Visuotinis Marijos motiniškumas nėra kokia nors hiperbolė, taip pat nėra nė gryna moralinė aliuzija. Tai yra gili kosminė paslaptis. Jau buvome minėję, kad žmogus pasaulio kūrimo eigoje tapo pasaulio vienytoju, jo vienybės palaikytoju, kitaip sakant, žmogaus siela, kuri yra visų būties pradų turėtoja, tapo pasaulio siela. Žmogaus siela palaiko pasaulį vienybėje. Šitas palaikymas ir šitas įvairių pradų jungimas auga pagal sielos tobulumą. Juo siela yra tobulesnė, juo žmogus turi daugiau savyje jėgos jungti kosmo pradus. Bet Marija yra tobuliausia žmonijos siela. Ji yra pats žmogiškasis tobulumas. Todėl ji kaip tik ir stovi kosmo centre, kaip jo metafizinė jungtis, jo vienybės ir jo tvarkos palaikytoja. *Marija yra tam tikra prasme pasaulio siela.* Pasaulio sielos koncepcija gali būti pateisinta, bet tik tada, kai ji nėra atskiriama nuo žmogaus sielos. Konkrečiai šitoji pasaulio siela sutampa su Marijos siela. Charakteringa, kad pasaulio siela poetiškose arba filosofiškose intuicijose visados buvo vaizduojama moters pavidalu. Ypač ryškiai pasaulio sielą moters pavidalu yra išgyvenęs Solovjovas. Štai kaip jis aprašo savo regėjimą Sacharoje ties Kairu 1876 metais:

Tysojau aš ilgai, nejaukiai snudendams,
Tik štai jaučiu dvelkia: Užmik, mano vargše!
Ir tuoj užmigau, betgi jautriai atbudus,
Kvėpavo it rožėmis žemė ir dangus.

Apsigaubus purpuru dangaus blizgesy,
Mėlynio ugnelės pilnom akimis,
Žvelgei tu į mane, kaip ryto šviesa
Dienos pasaulinės, kūrybos dienos.

Kas yra, kas buvo, kas bus dar per amžius,
Čia viską apglobė žvilgys nejudąs...
Ir jūrės, ir upės, ir tolimos girios,
Ir kalnų snieguotos viršūnės – žemai!

Aš viską regėjau, ir viskas tas buvo
Tik vienas moters ten gražumo paveikslas...
Beribė ribose jo susitalpino –
Prieš mane, manyje esi tu tik viena.

O spindulingoji, manęs neapvylei:
Aš tyruose visą tave paregėjau...
Sieloje mano rožės tos niekad nenublunka,
Nors mane gyvenimas kažin kur nublokštų.

Tuštybių pasaulio menkutis belaisvis,
Storų medžiagos kevalų suvaržytas,
Aš taip paregėjau netrūnantį rūbą
Ir spindesį skaidrų dievybės jutau[2].

Būdama pasaulio siela, Marija tampa visų mūsų Motina ir Gimdytoja, nes kiekvieno žmogaus atsiradimas nėra be išvidinio ryšio su pasaulio siela. *Žmogaus gimimas yra ne asmens, bet žmogiškosios prigimties dalykas*, ir šitos prigimties susitelkimas pasaulio sieloje apsprendžia žmogaus gimimą. Mes gemame ne tik iš mūsų tėvų, bet ir iš visos žmonijos, įsijungdami į josios likimą ir dalyvaudami josios išsivystyme. Marija, būdama tobuliausia šios žmogiškosios prigimties nešėja, josios reiškėja ir palaikytoja, tuo pačiu mus gimdo ne tik morališkai, bet ir ontologiškai. *Ji yra Motina ne tik Dievo,*

[2] Cit iš: Logos, Kaunas, 1926, p. 193.

bet ir Žmogaus. Mes garbiname Mariją ne tiek kaip atskirą asmenį, kiek kaip šitos metafizinės visuotinės vienybės išraišką. Marijos kulte yra žymus metafizinis josios pobūdis, nors šitas kultas yra poetiškiausias iš visų. Bet poezija yra ne kas kita, kaip pirmykštė tiesioginė metafizika.

Marijos problema glūdi ontologinėje gyvenimo srityje ir yra kosminė problema. Marijos paslaptis yra ta, kad ji yra sukurta visų būties rūšių, visų būties laipsnių organišku bendradarbiavimu. Ji yra išsipildymas pasaulio vilčių, ji yra pasaulio evoliucijos tikslas prieš Kristų ir pasaulio evoliucijos vedėja po Kristaus. Savimi jungdama kosmą ir būdama sykiu Dievo Motina, ji tampa realia tarpininke tarp Dievo ir žmonijos. Mūsų laikais šitas centrinis Marijos pobūdis vis labiau pradeda išeiti aikštėn. Šiuo atžvilgiu charakteringos yra Milano teologų pastangos prašyti popiežių paskelbti dogmatiškai, kad Marija yra visų malonių tarpininkė: *mediatrix omnium gratiarum.* Tame prašyme pasakyta: „Mes sakome, kad (Marija) yra visų malonių tarpininkė ne netiesiogine prasme, būtent kad ji pagimdė visų malonių šaltinį Kristų Viešpatį, bet taip pat ta prasme, kad, dalijant mūsų Išganytojo pelnytas malones, jokia malonė neateina į žemę be Marijos tarpininkavimo" (*p. 5*). Šita mintis Marijos metafizikos šviesoje įgyja ypatingos prasmės. Iš tikro dieviškasis veikimas, liečiąs žmogaus pašventimą, dabartinėje tvarkoje eina per Mariją, kaip per žmogiškosios prigimties tobuliausią reiškėją, kaip per pasaulio sielą ir žmoniškumo idealą. Marijos gimimo, josios gyvenimo ir josios veikimo paslaptis yra malonės ir laisvės, Dievo ir žmogaus bendradarbiavimo paslaptis.

VISUOTINĖ MARIJOS MOTINYSTĖ

Motinų Motinai ir autoriui, mokslininkui ir poetui, 70 m. proga pagerbti

Marijos palydėtas aukos Avinėlis jau buvo Golgotoje pakeltas ant sunaikinimo aukuro. Kareiviai pasidalijo Jo drabužius ir dėl Jo tunikos metė burtą (plg. *Jn 19, 23–24*). Jis kybojo minios akivaizdoje apnuogintas ir kenčiąs. Skubiai artinosi valanda, kada Jis tars: „Atlikta!" (*Jn 19, 30*) ir atiduos savo sielą į dangiškojo Tėvo rankas (plg. *Lk 23, 46*). Tačiau prieš tai Jėzus atliko dar vieną veiksmą. „Pamatęs stovinčius motiną ir mylimąjį mokinį, Jėzus tarė motinai: 'Moterie, štai tavo sūnus!' Paskui tarė mokiniui: 'Štai tavo motina!' Ir nuo tos valandos mokinys pasiėmė ją pas save" (*Jn 19, 26–27*). Tai buvo paskutinis Kristaus aktas žemiškame Jo gyvenimo kelyje. Prieš palikdamas prigimtąją savo būseną, Jis dar sykį atkreipė mūsų dėmesį į savo Motinos vaidmenį ryšium su Jo vykdomu išganymu.

Marijos motinystė, kaip sakėme, buvo jai ne atsitiktinis dalykas, bet pats jos pašaukimas, pati jos buvimo prasmė. Motiniškumas buvo jai būsena, per kurią ji turėjo skleisti savo galią kaip atpirkimo bendrininkė. Kadangi atpirkimas buvo ne tik vienkartinis aktas ant kryžiaus, bet ir šio akto pasilikimas žmonijos istorijoje, todėl ir motiniškoji Marijos tarnyba turėjo kokiu nors būdu istorijoje taip pat pasilikti ir reikštis. Nurodydamas šv. Joną kaip tąjį, kuris po Jėzaus mirties turėjo būti Marijai sūnus, Išganytojas kaip tik ir atskleidė mums šį nenutrūkstamą bei visuotinį Marijos motiniškumą. Tai buvo ne psichologinis pavedimas vidaus tuštumai pergalėti; ne socialinis globos bei aprūpinimo reikalui, bet *re-*

liginis giliausia šio žodžio prasme. Per šv. Joną Marija turėjo ir po jos Sūnaus išsiskyrimo iš gyvųjų vykdyti savo pašaukimą *kaip motina*, vadinasi, kaip gimdančioji, globojančioji ir užtariančioji galybė išganymo istorijoje.

Sakome „per šv. Joną", nes šis apaštalas buvo Marijai pavestas ne kaip privatinis žmogus, bet kaip Kristaus vietininkas santykiuose su žemėje pasiliekančia Jo Motina. Jeigu šv. Petras atsistoja Kristaus kaip regimojo Bažnyčios Mokytojo, Ganytojo ir Pašventėjo vietoje, tai šv. Jonas užėmė Jo *kaip Sūnaus* vietą. O kas gi buvo Kristus kaip Sūnus, jeigu ne Marijos atnaša aukai už žmonijos išgelbėjimą? Pastatydamas šv. Joną į sūniškąją savo vietą, Kristus pabrėžė, kad Marijos bendrininkavimas atpirkimo žygyje, teikiant žmonijos vardu aukos dovaną ir išreiškiant aukojimo valią, yra pratęsiamas ligi pasaulio pabaigos. Švenčiausiojo sakramento įsteigimu Išganytojas padarė nesibaigiamą patį kryžiaus aukos *veiksmą*. Šv. Jono pastatymu į savo kaip Sūnaus vietą Jis padarė nesibaigiamą Marijos atnašos *tiekimą* kryžiaus aukai. Paskutinė vakarienė ir pavedimas nuo kryžiaus yra du Išganytojo aktai, esmingai tarp savęs susiję, kaip yra susiję kunigo aukojimas bei pasauliečio atnaša. Jeigu šv. Mišių auka yra ne kas kita kaip istorijoje sudabartinta kryžiaus auka, tai Marija šitame sudabartinime taip pat dalyvauja kaip dovanos aukai tiekėja – pasaulietė žmonijos vardu, nes šv. Mišios iš tikro yra viešoji žmonijos auka, vykdoma Kristaus – Amžinojo Kunigo dangiškajam Tėvui, todėl turinti turėti ne tik aukotoją (Kristus kaip dieviškasis Asmuo), ne tik auką (Kristaus žmogybė), bet ir dovanos šiai aukai tiekėją bei aukojimo prašytoją iš žmonijos pusės. Šv. Jono pavedimas kaip tik ir buvo nurodymas, kad šia dovanos tiekėja bei aukojimo prašytoja ir toliau pasilieka Marija, kaip ji ja yra buvusi nuo pat išganymo istorijos pradžios.

„Pagal nesiliaujantį Bažnyčios įsitikinimą Kristus Jono asmenyje pažymėjo visą žmonių giminę, o ypač tuos, kurie yra su Juo susiję tikėjime". Po kryžiumi Jis „visą žmonių giminę patikėjo Marijos priežiūrai ir globai". Kitaip sakant, ne vienas tik šv. Jonas buvo Marijai pavestas kaip sūnus, bet jame kiekvienas žmogus visoje pasaulio istorijoje. Šv. Jonas buvo

tik Marijos visuotinės motinystės regimybė asmeniniu pavidalu, tik sūniškojo žmonijos santykio su Marija reiškėjas. Esmėje tačiau Kristaus žodžiai „Moterie, štai tavo sūnus" apėmė visą išganytąją žmoniją. Marija tad yra visų Motina, ir mes visi esame jos vaikai. Todėl ir toji atnaša išganymo aukai, kurią Marija kaip Motina yra pašaukta teikti amžinajam Aukotojui – Kristui istorijos eigoje, yra ne privatinis individualus šv. Jono asmuo, bet *visa žmonija* su visomis savo kartomis bei tautomis. Savo atnašos sudabartinime Marija išeina aikštėn taip pat kaip žmonijos atstovė ir jos reiškėja. Žmonijos vardu ji tiekia visą pasaulį kaip atnašą atpirkimo aukai skleistis laike ir erdvėje. Visuotinė Marijos motinystė yra ne kas kita kaip jos dovanos tiekimo nesibaigiamybė istorijoje.

Ši dovana atpirkimo aukai yra, kaip minėjome, visa žmonija, sujungta su Dievu per įsikūnijimą, pašvęsta Jėzaus krauju ir išgelbėta Jo mirtimi bei prisikėlimu. Kitaip tariant, *Marijos atnaša aukojimo aktui yra žmonija nedalinamoje savo vienybėje su Kristumi.* Popiežius Pijus X kildina Marijos visuotinę motinystę iš jos fizinės Dievo motinystės: „Tuo, kad Marija savo įsčiomis apglobė Išganytoją, ji nešiojo jose ir tuos, kurių gyvenimas buvo įjungtas į Išganytojo gyvenimą". Įsikūnijimu Logas sujungė su savimi atpirkimo reikalingus žmones ir kartu juos mistiniu būdu padarė savo broliais ir savo Motinos vaikais. Tą patį teigia ir popiežius Pijus XII, sakydamas, kad Kristus jau Marijos „skaisčiose įsčiose tapo Bažnyčios Galva", įgydamas tuo pačiu mistinį Kūną, kuriuo yra visa su Juo sujungtoji žmonija, tačiau jį įgydamas jau Marijos įsčiose. Gimdydama Jėzų fiziškai, Marija pagimdė kartu mistiškai ir Bažnyčią, arba mistinį Kristaus Kūną, su visais Jo nariais, todėl ji yra jų visų dvasinė Motina. *Visuotinio Marijos motiniškumo pagrindas glūdi įsikūnijimo paslaptyje.*

Toji tad atnaša, kurią Marija teikia Viešpačiui istorijos eigoje, yra ne kas kita, kaip mistinis Kristaus Kūnas, vadinasi, tas pats jos Sūnus, tik sujungęs savyje ir savimi atpirktuosius žmones. Šventykloje ir Kalvarijos kalne Marija paskyrė dangiškajam Tėvui Jėzų *individualiniu* pavidalu kaip fizinė Jo motina; istorijos eigoje ji skiria tam pačiam dangiškajam Tė-

vui Jėzų *visuotiniu* pavidalu kaip dvasinė mistinio Jo Kūno motina. Marijos atnaša iš esmės yra pasilikusi ta pati, tik pakitęs jos pavidalas: individualinė žmogiškoji jos Sūnaus prigimtis yra išplėsta ligi visuotinės mistinio Kūno apimties, kurioje visi esame Kristaus kaip Galvos nariai, todėl visi esame Marijos paskiriami Dievui kaip dovana išganymo aukos plėtimui. Tiekdama mistinį savo Sūnaus Kūną dangiškajam Tėvui kaip dovaną kryžiaus aukos sudabartinimui, Marija tiekia mus visus drauge ir kartu kiekvieną skyrium, įjungdama žmoniją į atpirkimo žygį ir tęsdama toliau savo kaip žmonijos atstovės bei reiškėjos vaidmenį. Jau rojuje apreikštas Marijos atstoviškumas yra išsivystęs išganymo istorijoje ligi visuotinumo ir tapęs nesiliaujančiu ligi pasaulio pabaigos, kad „išganymas, jėga ir karalystė" teks Dievui „ir galybė Jo Kristui" (plg. *Apr 12, 10*).

Kelno arkivyskupas kardinolas J. Fringsas atkreipia mūsų dėmesį į tai, kad po kryžiumi Marijos sūnumi buvo padarytas „vienas Katalikų bažnyčios *kunigas*, apaštalas Jonas". Šiame įvykyje Fringsas regi ne tik moralinį visų kunigų pavedimą *ypatingai* Marijos globai, bet kartu ir dogmatinį Marijos visuotinės motinystės *vykdymo* būdą. „Jeigu mane klaustumėte, – sako kardinolas, – kuo Marija vykdo savo motinystę mistiniame Kristaus Kūne, turėčiau atsakyti: *visų pirma ji tai daro kunigų veiksmais*. Ji dalyvauja juk kiekvienos malonės perteikime. Todėl kai jūs krikštijate kūdikį, kai taikote nusidėjėlį su Dievu, kai teikiate jam šventąjį Valgį, kai stovite prie mirštančiųjų ir jų mirtį jungiate į Kristaus mirtį šiąją tuo būdu atbaigdami; kai mokote vaikus, vadovaujate suaugusiems, – visa tai reiškia, kad Dievo Motina vykdo per jus savo motinystę kaip mistinio Jėzaus Kristaus Kūno Motina".

Šiuo atžvilgiu *Naujojo Įstatymo kunigystė yra regimoji Marijos visuotinės motinystės vykdymo forma*. Pati Marija nėra *kunigas*, vadinasi, tikrasis *aukotojas* žmonių vardu. Tačiau ji yra dovanos aukai *tiekėja* ir paties aukojimo *prašytoja*, vadinasi, dalyvė aukojime bendrosios pasauliečių kunigystės prasme. Šią dovaną iš jos priima ir ją Kristaus, kaip amžinojo ir tikrojo Kunigo, vardu Dievui aukoja Naujojo Įstatymo kunigai.

Būdama žmonijos atstovė, Marija tiekia kunigui žmonijos vardu dovaną – mistinį Kristaus Kūną. Per Mariją žmonija kaip pasauliškė dalyvė išganymo aukoje reiškia savo valią ir savo prašymus. Todėl tiktai per Mariją ir kunigas darosi tarpininkas tarp Dievo ir žmonių. Jo žodžiais ir veiksmais esti vykdomas tas pat Motinos–Sūnaus santykis, kuris vyko žemiškajame jų gyvenime. Marija stovi priešais Naujojo Įstatymo kunigus taip, kaip ji stovėjo Jeruzalės šventykloje priešais Simeoną: *ji paduoda jiems savo Sūnų*, tiktai jau nebe fizinio, bet mistinio Jo Kūno pavidalu, pavidalu visuotinio Kristaus, antrojo Kristaus, kaip dažnai yra vadinama Bažnyčia. Todėl šv. Jono pavedimas Marijai buvo ne tik visos žmonijos pavedimas, bet sykiu ir nurodymas, kokį ankštą ryšį kunigiškosios funkcijos turi su visuotine Marijos motinyste: jos vykdo istorijoje Kristaus žodžius: „Moterie, štai Tavo sūnus".

Viešas šių žodžių pripažinimas iš atpirktosios žmonijos pusės buvo padarytas popiežiaus Pijaus XII 1942 m. gruodžio 8 d. pasaulio paaukojimu Nekaltajai Marijos širdžiai, patikint jai „šią sunkaus likimo valandą žmonijos istoriją". Atsiremdamas į Fatimos apsireiškimuose pareikštą pageidavimą, popiežius kaip vyriausiasis bažnyčios kunigas dar sykį istoriniu aktu pavedė Marijai žmonių giminę, prašydamas jos motiniškos globos „laukinėje nesantaikoje besiplėšančiam, neapykantos gaisru degančiam ir savo paties piktumo auka tapusiam pasauliui". Tai buvo žmonijos savarankiškas ir sąmoningas Marijos pripažinimas savo Motina. Mistinio Kristaus Kūno sūniškumas, apreikštas pavedimu nuo kryžiaus, čia buvo dar sykį iškeltas žmogiškosios sąmonės šviesos ir padarytas krikščioniškosios valios aktu. *Kovojanti Bažnyčia prisipažino popiežiaus lūpomis, kad ji yra Marijos vaikas.* Todėl J. Dillisbergeris teisingai pastebi, kad „pasaulio paaukojimas Marijai sukūrė naują žmonių santykį su Dievo Motina"; sukūrė ta prasme, kad mistinį savo sūniškumą Marijos atžvilgiu žmonija padarė savos valios apsisprendimu. Šiuo pašventimu Bažnyčia kaip mistinis Kristaus Kūnas pati pareiškė savo norą būti ne tik Marijos globotine kasdienos rūpesčiuose bei kovose, bet ir jos dovana amžinai istorijoje trunkančiai išganymo aukai.

DANGUN PAĖMIMO DOGMOS AKTUALUMAS

Marijos metams užbaigti*

Nors Marijos kongreso iškilmės pirmiausia yra skiriamos šimtametei Nekaltojo Prasidėjimo dogmos sukakčiai paminėti, tačiau jos kreipia mūsų dėmesį ir į kitą, tik prieš ketverius metus paskelbtąją tikėjimo tiesą, būtent į *Dangun Paėmimą*, nes „šios dogmos, – kaip sako popiežius Pijus XII, – siejasi viena su kita vidiniu būtinumu"[1]. Dangun Paėmimo paskelbimas yra „tarsi vainikas ir užbaiga" anos didžiosios privilegijos, kuria Marija buvo apsaugota nuo pradinės kaltės. Tik tikint, kad Dievo Motina su kūnu ir siela gyvena amžinojoje garbėje, „pilnesne bei ryškesne šviesa" nušvinta ir jos nenuodėmingos būties prasidėjimas. Kitaip tariant, *Nekaltoji išskleidžia visą savo grožį tik Paimtosios pavidalu*. Visi anie lūkesčiai, kuriuos žmonija buvo sudėjusi į Mariją, Dangum Paėmimu buvo įvykdyti aukščiausiame laipsnyje. Paimtoji atsistojo prieš pasaulį kaip *Pradžios knygos Moteris* – žalčio priešininkė, nebuvusi jo valdžioje nei siela, nei kūnu, nes kūno virtimas žemės dulkėmis yra aiški bausmės už nuodėmę išraiška (plg. *Pr 3, 19*); kaip *Evangelijos Motina* – užtarėja, esanti dabar pas savo Sūnų pilnutine savo būtimi ir todėl galinti Jį nuolatos prašyti, kad Jis padaugintų vyno mūsų vestuvėms; kaip *Apreiškimo Mergelė* – būties Karalienė, kovojanti su slibinu už jai po Kalvarijos kryžiumi patikėtą žmoniją, nes perkeistuoju buvimu ji dabar pa-

* Paskaita, skirta Marijos tarptautinio kongreso Romoje lietuvių sekcijai (1954 m. spalio 24–lapkričio 1 d.)

[1] Enciklika „Fulgens Corona", 1935 m. rugsėjo 8 d.

jėgia apimti visą istorinį žemės laiką. Marijos priešybė šėtonui, jos visuotinė motinystė ir jos kovingoji galia apsireiškia dangaus garbėje visa savo pilnatve. Nekaltasis Prasidėjimas taip santykiuoja su Dangun Paėmimu, kaip pagrindas su užbaiga. Todėl juodu negali būti tinkamai suprasti vienas be kito.

Štai kodėl šiandien mes ir norėtume valandėlę stabtelėti prie Marijos gyvenimo užbaigos ir apvainikavimo. Nors į Dangun Paėmimą buvo tikėta „nuo anksčiausių laikų"[2], nors liturginis šio nuostabaus įvykio minėjimas randamas jau penktajame šimtmetyje, tačiau *kaip dogma* tiesa buvo paskelbta tiktai 1950 m. lapkričio 1 dieną. Kodėl taip vėlai, niekas negali pasakyti, nes tai yra Šventosios Dvasios veikimo paslaptis. Kaip Kristaus atėjimas žemėn įvyko tik tada, kai „atėjo metas" (*Mk 1, 15*), taip ir Jo atsiųsto Ramintojo vykdomas Tiesos mokymas (plg. *Jn 14, 26*) paklūsta ne žemiškiesiems dėsniams bei pageidavimams, bet dangiškojo Tėvo sprendimams. Viena tik yra tikra, kad kai Šventoji Dvasia iškelia kurią nors tikėjimo tiesą iš Apreiškimo gelmių ir pastato ją prieš krikščionių akis, ji tai daro turėdama tam tikrą tikslą. Be abejo, ne visados mums lengva šį tikslą pažinti. Ne visados mums yra įmanoma suvokti, ką Šventoji Dvasia nori tos ar kitos dogmos skelbimu pasakyti. Vis dėlto *nė viena dogma nėra skelbiama be ryšio su gyvenamuoju laiku*. Nė viena dogma nėra tik teorija, nes dogmos iš tikro nė nėra teorija; jos yra dvasinių-antgamtinių įvykių išreiškimas žmogiškomis sąvokomis, todėl visados *gyvenimas*: iš gyvenimo kylančios ir į gyvenimą einančios. Jeigu tad prieš ketverius metus Bažnyčia paskelbė naują dogmą, išreiškiančią Marijos žemiškojo gyvenimo užbaigą, tai čia praturtėjo ne tik dogmatinė teologija kaip mokslas, bet ir visas krikščioniškasis gyvenimas. Dangun Paėmimas atskleidė mums naujų atžvilgių Kristaus atpirkimo vykdyme ir tai kaip tik ryšium su mūsų amžiumi, kuris savo išgyvenime Išganytojo žygį pradeda vis silpniau vertinti, o savo viešumoje vis labiau „rengiasi mūšiui... prieš Viešpatį ir jo pateptąjį" (*Ps 2, 2*). Todėl nors iš karto ir

[2] *Popiežius Pijus XII*, Munificentissimus Deus, 1950 m. lapkričio 1 d.

atrodo, kad naujoji dogma tik išreiškia seną krikščionijos tikėjimą, iš tikro tačiau ji yra labai aktuali mūsų laikams ir jų santykiui su krikščionybe. Nedaug yra apie šį aktualumą kalbėta. Todėl dabartinis kongresas ir duoda progos jį iškelti ir, kiek tai leidžia žmogaus mintis, panagrinėti.

1. Bulėje, kuria Dangun Paėmimas yra skelbiamas dogma, popiežius Pijus XII sako, kad „Mergelė Marija žemiškosios savo kelionės metu vedė gyvenimą, pilną rūpesčio, vargo ir kančios"[3]. *Rūpestis* egzistencinėje filosofijoje teisingai yra vadinamas pagrindine žmogiškojo buvimo pasaulyje nuotaika. Žmogus yra atsitiktinė būtybė, todėl jam rūpi išsilaikyti, ir šis rūpestis reiškiasi ne tik teoriniu savos problemos sprendimu, bet ir kasdienių reikalų pavidalais. Rūpestis perskverbia visą žmogaus būtybę, jis buvo perskverbęs ir Mariją. Ji buvo *susirūpinusi*, kad išlaikytų nekaltybės pažadą net ir angelo apreiškimo akivaizdoje (plg. *Lk 1, 34*). Ji buvo *susirūpinusi*, ką reiškia visi ženklai ir stebuklai, lydį Kristaus gimimą, ir „svarstė juos savo širdyje" (*Lk 2, 19*). Ji buvo *susirūpinusi*, neradusi Jėzaus tarp iš Jeruzalės keliaujančių savo giminių. Pridėkime prie viso to dar rūpesčius, kurių Marija turėjo patirti svetimoje Egipto žemėje, nesvetingame Nazareto mieste, žydų sąmokslo prieš jos Sūnų metu, ir suprasime, kad ši pagrindinė žemiškojo buvimo nuotaika buvo sava ir Marijai. *Vargas ir kančia* yra du to paties dalyko pavadinimai. Ir juodu abu buvo Marijos palydovai visą jos gyvenimą. Jeigu šiandien Dievo Motiną vadiname „nuliūdusiųjų paguoda", tai tik todėl, kad ji pati yra iškentusi žemiškosios egzistencijos liūdesį giliausia šio žodžio prasme. Simeono pranašautas kalavijas iš tikro buvo pervėręs Marijos sielą (plg. *Lk 2, 25*), padarydamas ją tikrąja „kankinių Karaliene". Ji kentėjo savo Sūnaus persekiojimus nuo pat Jo gimimo (plg. *Mt 2, 13–14*) ligi pat Jo mirties Kalvarijos kalne ir tuo būdu tapo Jo kančios bendrininke bei papildytoja[4].

[3] Munificentissimus Deus.

[4] Plg. *popiežius Pijus XII*, De Corpore Christi mystico (pabaiga).

Šitie du Marijos gyvenimo pradai – rūpestis ir kančia – rodo, kad Marija žemiškajame savo kelyje pasirodė kaip Atpirktoji, bet dar ne kaip Perkeistoji. Atpirkimo malonės ji patyrė savo Nekaltuoju Prasidėjimu, kuris „ryšium su Jėzaus Kristaus, žmonių giminės Atpirkėjo, nuopelnais" apsaugojo ją „nuo bet kokio gimtosios nuodėmės sutepimo"[5], tuo būdu leido jai pasirodyti pasaulyje kaip malonės Pilnajai, visai gražiai, nešančiai savimi netolimo visuotinio išgyvenimo aušrą. Tačiau kadangi *viršinis* Marijos gyvenimas vyko mūsų egzistencijos erdvėje, todėl buvo priverstas prisiimti daugelį jo sunkenybių. Tiesa, Marija buvo laisva nuo tokių nuodėmės pasėkų, kurios ją išreiškia *tiesioginiu* būdu, kaip dorinė klaida, aistra, kūno priešinimasis dvasiai, fizinis ar dvasinis nenormalumas, galop mirtis bausmės už nuodėmę prasme. Tačiau ji nebuvo laisva nuo tokių žemiškojo buvimo blogybių, kurios, nors ir būdamos kilusios iš žmonių ar angelų puolimo, vis dėlto nėra Kristaus atpirkimo išveistos iš pasaulio, bet pasilieka jame ligi visuotinio perkeitimo. Prie tokių blogybių priklauso rūpestis, vargas, kančia, nežinojimas, baimė. Šios pasėkos paliečia net ir švenčiausius žmones. Jos palietė ir Mariją. Bet jos užtat ir rodo, kad Marijos būtis buvo reikalinga perkeitimo, kaip ir visų kitų žmonių, neišskyrus nė Kristaus žmogybės.

Kiekvienas žmogus žemėje būna pakeliui: *in statu viae*. Net rojaus žmonės buvo pakeliui, nes turėjo saugoti bei įdirbti rojų (plg. *Pr 2, 15*), turėjo daugintis, pripildyti žemę ir ją sau palenkti (plg. *Pr 1, 28*). Tačiau buvimas pakeliui nėra įvykdytas buvimas, todėl jis turi užsibaigti ir būti pakeistas buvimu baigtyje: *in statu termini*. Sukūrimas pastato žmogų į buvimą pakeliui. Atpirkimas išvaduoja jį iš pradinės kaltės, teikia jam malonių pergalėti asmenines nuodėmes ir vykdyti Apvaizdos skirtuosius uždavinius. Nei vienas, nei kitas betgi neišlaisvina žmogaus iš žemiškosios egzistencijos netobulybių ir nepadaro mūsų buvimo tokio, kad žmogus regėtų Viešpaties veidą ir todėl neprivalėtų *„žiburio* šviesos" (*Apr 22, 5*). Kad ši-

[5] *Popiežius Pijus IX*, Ineffabilis Deus, 1854 m. gruodžio 8 d.

taip įvyktų, kad žmogus būtų perkeltas į baigties būseną, kurioje „žiburys yra Avinėlis" (*Apr 21, 23*), reikia dar trečiojo akto, kurį mes paprastai vadiname *perkeitimu – transfiguratio.* Tai toks dieviškasis veiksmas, kuriuo yra sudievinamas pasaulis ir žmogus, galutinai jame įvykdant Viešpaties paveikslą ir tuo būdu paverčiant jį Dievo regimybe: „...jų kaktose bus jo vardas" (*Apr 22, 4*). Pirmieji du aktai – sukūrimas ir atpirkimas – Marijos būtyje buvo įvykdyti vieną ir tą pačią akimirką: *Marija buvo sukurta nekalta,* vadinasi, *atpirkta,* nes apsaugota nuo nuodėmės. Tačiau trečiasis aktas – *perkeitimas* – turėjo ateiti žymiai vėliau. Visi mes jo laukiame dūsaudami (plg. *Rom 8, 23*) laikų pabaigoje, kada mūsų kūnai bus prikelti, vėl sujungti su siela ir perkelti į amžinąją garbę. Visiems mums šis pastarasis aktas bus *bendras.* Tuo tarpu Marijai jis jau yra įvykęs žemiškojo gyvenimo pabaigoje. Jis buvo jai *individualus.* Marija yra pati pirmoji iš visų žmogiškųjų asmenų perkeista, kaip ir pirmoji buvo atpirkta.

Šį dieviškąjį veiksmą, kuriuo Marijos būtis buvo perkelta į baigties būseną, mes ir vadiname *Dangun Paėmimu.* Tai buvo jos gyvenimo ir jos pašaukimo atbaigimas. Bizantiškoji liturgija vadina Mariją „Kūrėjo plano įvykdymu", tačiau šis planas buvo įvykdytas kaip tik Marijos perkeitimu. Kol Marija gyveno žemėje, tol nekalta jos būtis negalėjo prisiimti dangiškojo spindėjimo. Kadešo rožė, pati būdama be spyglių, buvo skirta augti erškėčiuotoje aplinkoje. Tačiau kai Viešpaties skirtą valandą Marija baigė žemiškąjį savo kelią, kai ji paliko mūsosios egzistencijos erdvę, dingo visos kliūtys, kurios anksčiau neleido malonės Pilnajai apsireikšti visu savo grožiu. Viešpats pašaukė pas save Motiną su jos siela ir kūnu, nelaukdamas pasaulio istorijos galo, nes Marija į šią nuodėmės istoriją ir nebuvo įjungta. Tarp mirties ir prikėlimo visiems mums yra įsiterpęs laikas. Šį laiką perėjo ir pats Išganytojas, tris dienas pasilikdamas Juozapo iš Arimatėjos kape (plg. *Lk 23, 52–55*), nes, prisiėmęs mūsų nuodėmes, Kristus prisiėmė ir iš jų išplaukiančią mirtį, kurios skaudžiausia pasėka yra asmenybės suskaldymas, atsiskiriant sielai nuo kūno. Kristus nugalėjo šį suskaldymą prisikeldamas. Tačiau

Jis taip pat laukė. Tuo tarpu Marijos gyvenime šitokio laukimo nebuvo. Būdama be nuodėmės sukurta, ji tuo pačiu buvo laisva nuo savos asmenybės suskaldymo mirtimi. Pastarąją žemiškojo buvimo akimirką Marija buvo paimta į dangiškąją garbę *su siela ir kūnu.*

Ką sako mums šis nuostabus įvykis? – Marijos atžvilgiu jis rodo, kad jos buvimas yra atsidūręs baigties būsenoje jos asmenybės pilnybėje, vadinasi, kad Kūrėjo planas joje yra įvykdytas ligi galo. Tačiau ką jis sako mūsų religijai apskritai? Kokius taškus joje jis nušviečia? Krikščionybės dogmos stovi juk ne kiekviena skyrium, bet jos sudaro *vienetą;* jos yra *vieno* organizmo dalys. Kokios tad šviesos viena iš šių dalių – Dangun Paėmimas – meta į visumą?

2. Yra visiškai tikra, kad Kristus atpirko žmoniją, pergalėjo mirtį, išskaistino žmogiškumą savo prisikėlimu ir vėl sujungė mus su Dievu savo „kryžiaus krauju" (*Kol 1, 20*). Pasaulis po Kristaus esmingai yra kitoks savo santykiuose su Viešpačiu, negu pasaulis prieš Kristų. Jeigu Dievas anksčiau gyveno neprieinamoje savo didybėje ir Jo „niekas niekuomet nėra matęs" (*1 Jn 4, 12*); jeigu Jis kalbėjo į žmones vidudienio vėjeliu (plg. *Pr 3, 8*), aukos liepsna (plg. *Pr 15, 17*) ar nesudegančiu krūmu (plg. *Iš 3, 4*); jeigu Jis skelbė savo įsakymus Sinajaus kalno dūmuose ir liepsnose (plg. *Iš 20, 18*), tai dabar Jis „apsigyveno tarp mūsų" (*Jn 1, 14*), pasidarydamas „panašus į žmones. Jis ir išore tapo kaip visi žmonės" (*Fil 2, 7*); prabildamas į mus „per Sūnų" (*Hbr 1, 2*) mūsąja kalba ir mūsuoju būdu; prisiimdamas ant savęs mūsų vargus, kančias, suspaudimus, nuodėmes ir galop pačią mūsų mirtį. Ir šis Dievo pasilenkimas prie žmogaus buvo ne išviršinis atėjimas pas jį kokiu nors regimu, tačiau praeinančiu pavidalu, kaip angelo Rapolo pas Tobijo sūnų (plg. *Tob 5, 4*); ne, tai buvo *susijungimas su žmogiškąja prigimtimi,* ją įimant į dieviškąjį gyvenimą ir tuo būdu suteikiant jai begalinės vertės. Kristuje Dievas nusileido prie žmogaus, ir žmogus pakilo prie Dievo. Tuo būdu buvo įsteigta nauja religija, pagrįsta neišardoma Dievo ir žmogaus sandora Kristaus asmenyje.

Bet štai Kristus „pakilo aukštyn ir debesis jį paslėpė nuo žmonių akių (*Apd 1, 9*). Žmonija pasiliko žiūrėdama į dangų ir laukdama Jo antrojo atėjimo, kuris išganomąjį Jo žygį išplės ir užbaigs. Tačiau ligi tol? Ar Jo įvykdytas atpirkimas pasiliks tik *ontologinėse* žmogiškumo gelmėse, neprasiveržda-mas jokiu *egzistenciniu* ženklu? Ar jis neapsireikš visa savo galia jokiame istoriniame asmenyje? Ar jis pasiliks paslėp-tas ligi istorijos pabaigos ir bus mūsų žemės kelionėje dau-giau pažadas, negu įvykdymas? – Į tai atsakymą kaip tik ir duoda Dangun Paėmimo dogma. Jeigu Marija yra su siela ir kūnu dangiškojoje garbėje, tai Kristaus atpirkimas yra ne tik *esminis* žmonijos išvadavimas, bet jai ir *egzistencinis* šio išvadavimo vykdymas mūsų istorijoje. Jis yra ne tik pažadas, bet ir įvykusi tikrovė Mirjam iš Nazareto asmenyje. Jis yra duotas ne tik žmonijai bendrai, bet ir vienai iš mūsų gi-minės dukterų individualiai. *Dangun Paimtoji stovi priešais mus kaip Kristaus išganymo nusileidimas visa savo pilnatve į že-miškąją tikrovę.* Bizantinės liturgijos stovinčiųjų himnas (*aka-thistos*) vadina Mariją „prisikėlimo išspinduliavimu". Ir la-bai teisingai. Prisikeldamas Kristus perkeitė žmogiškąją *pri-gimtį*, tačiau šis perkeitimas aną sekmadienio rytą nepalietė nė vieno žmogiškojo *asmens* istorinėje jo tikrovėje. Pirmą sy-kį jis suspindėjo dangun Paimtojoje. Marijos perkeitime Kris-taus prisikėlimas įgijo sklindančiosios prasmės, pradėdamas nušviesti atskirus žmones. Dangun Paėmimas tapo mums sa-votiška garantija, kad Kristaus atpirkimas nėra kažkoks tik moralinis permaldavimas, kaip jį supranta protestantizmas, bet tikrai *keičiamasis ontologinis aktas*, liečiąs tiek visą žmoni-ją drauge, tiek kiekvieną asmenį skyrium. Marijos asmeny-bėje štai jis jau yra įvykęs visa savo pilnatve, todėl stovįs prieš mus *kaip faktas.*

Šitoje vietoje kaip tik ir paaiški Dangun Paėmimo dog-mos aktualumas mūsų laikais. Iškeldama prieš pasaulio akis Paimtąją, Šventoji Dvasia davė atsakymą į dabartinį atpirki-mo žygio sumoralinimą ir supsichologinimą, apimantį vis di-desnius žmonijos sluoksnius. Šiandien mielai pripažįstama, kad Bažnyčia daro didžiulės įtakos tautų gyvenimui, kad ji

dorina žmones, švelnina jų papročius, vykdo socialinį teisingumą, kultūrinius žygius mokslo bei meno srityse. Šiandien fabrikantai organizuoja savo darbininkams pamaldas, nes šie paskui yra uolesni savo darbe. Šiandien dvarininkai siunčia savo tarnus į bažnyčią sekmadieniais, nes paskui tarnai nevagia ir negadina jų turto. Šiandien psichiatrai pataria savo pacientams eiti išpažinties, nes paskui šie darosi ramesni ir esti lengviau gydomi. Nesunku tačiau pastebėti, kad toksai Kristaus paskelbto mokslo, įsteigtų sakramentų ir įkurtos Bažnyčios supratimas yra grynai *pasaulinis*. Jis paliečia tik žmogaus egzistencijos kasdienybę – socialinę, kultūrinę, moralinę, psichologinę, – bet jis neprasiskverbia ligi pačios egzistencijos gelmių. Šv. Pauliaus žodžiai „kas yra Kristuje, tas yra naujas kūrinys" (*2 Kor 5, 17*) šiandien daugelio yra nebesuprantami. Krikščionybės skelbimas, kad Kristus savo mirtimi bei prisikėlimu užbaigė senąjį pasaulį ir kad dabar „atsirado nauja" (*2 Kor 5, 17*), yra laikomas perdėjimu arba geriausiu atveju suprantamas kaip socialinis ir psichologinis žmogaus atnaujinimas.

Prieš visą tad šį psichologizmą bei moralizmą kaip tik ir stoja šviesi dangun Paimtoji. Dangun Paėmimo dogma yra pirštas, kuriuo Šventoji Dvasia dabarties žmogui rodyte rodo, kas yra Kristaus atpirkimas pats savyje: ne paviršiaus padailinimas, bet gelmių perkeitimas; ne priemonė dar pastoviau žemėje įsitaisyti, bet šios žemės pavidalų pergalėjimas; ne žlugimas mirties akimirką, bet prisikėlimas ir gyvenimas garbėje; ne žodinis pažadas, bet egzistencinis įvykdymas. Gal kaip tik todėl ši dogma ir buvo taip labai sujaudinusi visas krikščioniškąsias konfesijas, kurios šiaip popiežiaus skelbimų nepaiso, tačiau pro bulę „Munificentissimus Deus" negalėjo ramiai praeiti. Tiek protestantai (Vokietijoje ir Anglijoje), tiek ortodoksai išleido savo pareiškimų, kuriuose pirmieji neigė šios dogmos pagrindą Šventajame Rašte, o antrieji – popiežiaus teisę dogmas skelbti. Visus tačiau ši tiesa sukrėtė, nes ji parodė, kad dabartinis pasaulio santykis su išganomąja Kristaus auka yra netekęs savo esmės ir kad ši esmė spindi kaip tik į dangų Paimtojoje, apsireikšdama tiek kūno, tiek sielos

perkeitimu, ir kad todėl mūsų gyvenimas istorijoje yra tik pasiruošimas šiam visuotiniam perkeitimui. *Ontologinio bruožo iškėlimas Kristaus atpirkime kaip tik ir buvo tai, kas sujaudino pasaulį Dangun Paėmimo dogmos paskelbimu.* Tai yra pirmoji aktuali vertybė, glūdinti šioje tikėjimo tiesoje. Kas atidžiau stebi dabarties pasaulio religinę nuotaiką, turi pripažinti, kad Dangun Paėmimo dogmos paskelbimas atėjo pačiu geriausiu metu. Žmonijai vis labiau ieškant religinės paguodos savo kasdienybėje, prieš ją iškyla Toji, kuri savo Tarnyboje ieškojo ne psichologinio nusiraminimo, bet būties atnaujinimo ir pati pirmoji šio atnaujinimo patyrė savo prigimties pilnatvėje.

3. Dangun Paėmimu Marijos būtis buvo užbaigta. Pirmykštis Viešpaties sumanymas sukurti Moterį „visą gražią" ir pastatyti ją kaip Padėjėją šalia Kristaus – Naujojo Adomo dabar buvo įvykdytas ligi galo. Logo Sužadėtinė ir Išganytojo Motina grįžo iš savo buvimo pakeliui į amžinąsias buveines, kad būtų ir toliau bendrininkė atpirktosios žmonijos vedime į visuotinį išvadavimą ir į galutinę žalčio pergalę istorijoje. Dar daugiau: Marijos paėmimas į dangų išskleidė jos Tarnybą ligi aukščiausio laipsnio, nes išvadavo ją iš visų žemiškųjų sunkenybių bei kliūčių, kurios neleido jai mūsų tikrovėje reikštis. Atsidūrusi baigties būsenoje, Marija dabar iš tikro stovi šalia savo Sūnaus kaip Didžioji Padėjėja Jo atpirkimo plėtime „nuo jūros ligi jūros" (*Ps 72, 8*).

Vis dėlto dabartinis Marijos bendrininkavimas vyksta jau kitokiu pavidalu negu žemėje. Ligi angelo apsilankymo Nazarete Marija buvo *Nekaltoji Mergelė*, pilna malonės, savotiškas rojaus atnaujinimas žmonių giminėje. Tačiau ši rojaus gėlė augo žemėje visiškai nežinoma. Nazareto namelio erdvė buvo grynai privatinė, nepastebima ir nevertinama. Bet angelo švystelėjimas ir jo pasveikinimas pavertė šią erdvę didžio įvykio vieta. Tardama savo „tebūnie", Marija tapo *Dievo Sūnaus Motina*, vadinasi, Motina Tojo, kuris yra „skirtas daugelio... nupuolimui ir atsikėlimui", kuris „bus prieštaravimo ženklas" (plg. *Lk 2, 34*) ir kuris savimi tarsi kalaviju perskirs žmoniją į dvi dalis (plg. *Mt 10, 34–37*). Kristus bu-

vo skirtas būti visatos Karaliumi, kurio „karaliavimui nebus galo" (*Lk 1, 33*), vadinasi, stovėti pasaulio viešumoje, jam vadovauti, jį pašvęsti ir teisti. Tuo būdu ir Marija kaip šio Karaliaus Motina pralaužė tylaus savo buvimo ribas ir išėjo į kelią, į kurį buvo nukreiptos visos žmonijos akys. Nežinomos moteriškės šūktelėjimas Kristui „palaimintos įsčios, kurios Tave nešiojo, ir krūtys, kurias žindai" (*Lk 11, 27*) buvo pasaulio balsas, skiriamas Jo Motinai: *garbės balsas*, kuriuo žmonija išreiškė savo nuostabą Tąja, kuri pagimdė pasaulio Gelbėtoją. Marija kaip Motina ėjo paskui savo Sūnų visą Jo žemiškąjį kelią – nuo prakartėlės Betliejuje ligi palaidojimo Arimatėjos Juozapo kape. Vėliau šv. Jonas pasiėmė ją „pas save" (*Jn 19, 27*). Motiniškasis jos vaidmuo savam Sūnui buvo atliktas: Jėzus grįžo pas savo Tėvą, ir Marijai nebeliko, kas žemėje veikti. Tačiau paėmimu į dangų prasidėjo *trečiasis* Marijos buvimo tarpsnis – nebe kaip kuklios Mergelės, nebe kaip Sūnų globojančios Motinos, bet kaip didžiosios Bendrininkės, kurios veikla apima visą žmoniją ir visą jos istoriją. Paimta į dangų Marija stovi priešais žmoniją *Saulėtosios Moters* pavidalu.

Šv. Jonas savo regėjimuose yra matęs *ženklą*: „moteris, apsisiautusi saule, po jos kojų mėnulis, o ant galvos dvylikos žvaigždžių vainikas" (*Apr 12, 1*). Kas yra šis ženklas? Kas yra ta Saulėtoji Moteris? Nėra abejonės, kad pirmiausia ji reiškia *Bažnyčią*. Šios Moters vaikai, „kurie laikosi Dievo įsakymų ir saugoja Jėzaus liudijimą" (*Apr 12, 17*), yra atpirktieji žmonės. Jos pabėgimas į dykumas, „kur buvo jai Dievo paruošta būstinė" (*12, 6*) ir buvo „saugoma nuo gyvatės" (*12, 14*), reiškia Bažnyčios santykį su pasauliu ir jos globojimą Šventąja Dvasia. Jos šauksmas gimdant ir kentėjimas gimdymo skausmų (plg. *12, 2*) yra nurodymas į Evangelijos plitimo sunkenybes žemėje. Visi šie simboliniai vaizdai gražiai tinka Bažnyčiai. Ir vis dėlto ana Saulėtoji Moteris Bažnyčia *kaip bendruomene neišsisemia*. Jos pagimdytasis Berniukas, kuriam „skirta ganyti visas tautas *geležine lazda*" (*12, 5*), aiškiai yra *Kristus*. O jeigu taip, tuomet Jo gimdytoja, toji Saulėtoji Moteris, yra *Marija*, nes nėra galima sakyti, kad Bažnyčia pa-

gimdė Kristų: priešingai, Kristus įkūrė Bažnyčią, prisiimdamas žmogiškąją prigimtį ir ją kryžiaus auka išvaduodamas iš jos atitrūkimo nuo Dievo. Todėl popiežius Pijus X, aiškindamas šv. Jono matytą didelį ženklą, pastebi, kad „kiekvienas juk žino, jog ši Moteris reiškia ne ką kitą kaip Mariją"[6]. Vadinasi, *Bažnyčia ir Marija susijungia šv. Jono regėjime į vieną Saulėtosios Moters vaizdą.* Bažnyčia įgyja asmeninių Marijos bruožų, o Marijos Tarnyba išplinta ligi visuotinumo.

Šis vaizdas mums sakyte sako, kad *Marija yra Bažnyčios pirmavaizdis.* Bažnyčia yra įsteigta pagal Mariją kaip šiosios išsiskleidimas į visą atpirktąją žmoniją. Marijos santykis su Logu Bažnyčioje yra paverstas bendruomeniniu. *Bažnyčia yra Kristaus Sužadėtinė per Mariją.* Kristus juk turi ne dvi sužadėtines – Bažnyčią ir Mariją, – bet *vieną,* besireiškiančią dviem atžvilgiais: asmeniniu Marijoje ir bendruomeniniu Bažnyčioje. Tačiau kadangi bendruomenė visados yra asmens nešama, tai ir Bažnyčia yra Marijos laikoma bei skleidžiama. Štai kodėl šv. Jonas ir galėjo šiuos du atžvilgius suvesti į vieną ir išreikšti juos tos pačios Saulėtosios Moters simboliu. Kiek Saulėtoji Moteris yra bendruomenė, tiek ji reiškia Bažnyčią. Kiek ji yra asmuo, tiek ji reiškia Mariją, nes Bažnyčia ir Marija *savo santykyje su Dievu* yra tas pats dalykas, tik svarstomas kitu atžvilgiu: Marija yra Bažnyčia asmeniniu pavidalu, ir Bažnyčia yra Marija bendruomeniniu pavidalu.

Saulėtoji Moteris tad yra Marijos objektyvacija jos baigties būsenoje. Paimta į dangų Marija stovi prieš mus kaip Bažnyčios regimybė. Gyvendama žemėje, ji taip pat buvo Bažnyčios pirmavaizdis, tačiau neregimu pavidalu. Perkeista ir išvaduota iš žemiškųjų sunkenybių, ji atsistojo pasaulio istorijoje kaip Bažnyčios įvykdymas. Paimtojoje mes regime, kas yra Bažnyčia savo esmėje: *tai žmonija, atvėrusi savo prigimtį Logo veikimu.* Joje mes taip pat regime, kas yra Bažnyčia savo istorijoje: *tai žmonija, pasitinkanti Kristų kaip sužadėtinė,* apsivilkusi „spindinčia, tyra drobe", kuri yra ne kas kita, kaip „šventųjų teisūs darbai" (*Apr 19, 8*). Paimtosios į

[6] Ad diem illum laetissimum, 1904 m. vasario 2 d.

dangų akivaizdoje Bažnyčia įgyja gilesnės prasmės ir atskleidžia organiškesnę savo sąrangą, negu tada, kai ji yra svarstoma tik kaip regimoji organizacija. Ir štai, šitoje vietoje mums atsiskleidžia nauja aktuali Dangun Paėmimo dogmos vertybė.

Organizacijos ir technikos amžiuje, kurį dabar gyvename, Bažnyčia neišvengiamai prisiima organizacinių bei techninių savybių, virsdama savotiška „išganymo įstaiga", o jos organai savotiška „išganymo administracija", kaip šį viršinį pavidalą yra pavadinęs dominikonas Y. M. J. Congaras[7]. Be abejo, *Bažnyčia yra organizacija*, turinti hierarchinę sąrangą ir besinaudojanti techninėmis priemonėmis. Vis dėlto jeigu šis organizacinis pavidalas istorijos eigoje pasidaro labai tankus, jis tarsi skara pridengia Bažnyčios esmę, ir mes pradedame nebejausti, kad *Bažnyčia visų pirma yra Viešpaties Sužadėtinė, Jo Tauta, Jo Kūnas;* kad visa organizacija ir technika yra, Congaro žodžiais tariant, tiktai „Bažnyčios pastovai (*armature*)", kurie istorijos pabaigoje bus nuimti, kai Viešpaties šventykla bus pastatyta. „Baigties būsenoje, – sako Congaras, – vadinasi, danguje, nebus nei tarpininkaujančio hierarchinės kunigystės veikimo, nei tikėjimo mokymo, nei galios valdyti, nei dogmų, nei įstatymų, nei sakramentų"[8]. Visi šie dalykai yra tol, kol Bažnyčia yra *in via*. Nereikia daug nė aiškinti, kad į šiuos pastovus mūsų amžius, būdamas iš viso organizacijos ir racionalizacijos metas, yra įsižiūrėjęs gana stipriai ir kad Bažnyčia kaip Viešpaties Tauta ir mistinis Jo Kūnas yra išsprūdusi iš jo dėmesio lauko. Tuo būdu Bažnyčia dabarties išgyvenime yra nustumta į paprastų žemiškųjų organizacijų eiles, pamirštant, kad „ji yra žymiai pranašesnė už bet kokią kitą žmonių bendruomenę"; pranašesnė tuo, kad ji „susideda ne tik iš draugijinių ir teisinių dalių bei santykių", bet turi ir savyje antgamtinį pradą, būtent „Dievo Dvasią, kuri skaičiumi viena ir ta pati pripildo ir vienija visą Baž-

[7] Pour une théologie du laicat // Etudes, 1948, sausis, p. 48.

[8] Sacerdoce et laicat dans l'Eglise // La vie intellectuelle, 1946 m. gruodis, p. 13.

nyčią"[9]. Šitas tad pradas, „tikrai ir veikliai glūdįs tiek bendrame organizme, tiek ir atskiruose nariuose"[10], kaip tik šiandien ir yra dažnai išleidžiamas iš akių.

Todėl Dangun Paėmimo dogma, atskleisdama mums Mariją kaip Bažnyčios pirmavaizdį bei asmeninę jos išraišką, ir nori mus pasukti nuo per didelio organizacijos bei technikos vertinimo į dvasingesnį ir visuotinesnį Bažnyčios išgyvenimą. Argi šioje dogmoje, sako jėzuitas H. Hirschmannas, nematyti tos pataisos, kurią pats Dievas padaro pertemptam, tarnybiškai kunigiškajam, vyriškajam pradui Bažnyčioje, kuri visuose savo nariuose yra Kristaus Sužadėtinė?"[11] Jeigu Marija yra Bažnyčios pirmavaizdis ir jeigu Bažnyčia yra Marijos santykio su Dievu išsiskleidimas bendruomeniniu pavidalu, argi tai nėra nurodymas, kad ne iš pasaulio pasisavintos priemonės – organizacinės, juridinės, propagandinės, techninės, drausminės – padaro žmogaus sielą Kristaus sužadėtine, bet anasai amžinasis *fiat*, pirmą sykį suskambėjęs Marijos lūpomis ir nepaliaujamai turįs skambėti žmonijos istorijoje? Argi ši dogma nenori prometėjiškai vyriškojo Bažnyčios išgyvenimo, tokio ryškaus mūsų laikais, papildyti nuolankiu *moteriškuoju* išgyvenimu? Juk Bažnyčia Logo akivaizdoje yra Moteris: Rūta, kukliai susigūžusi Viešpaties kojūgalyje ir laukianti, kada šis vidunaktį ją paklaus: „Kas esi?", o ji atsakys: „Aš tavo tarnaitė Rūta" (*Rūt 3, 9*). Saulėtoji Moteris stovi priešais mus kaip šio atsakymo tobulas įvykdymas, kaip amžinas kvietimas šitokį atsakymą duoti kiekvienam Viešpaties pasibeldimui į mūsų sielą. Šiandieninis mūsų atsigrįžimas į Paimtąją yra sykiu ir Bažnyčios atsigrįžimas į savo pirmavaizdį, vadinasi, į savo esmę. *Marijos amžius yra kartu ir Bažnyčios amžius*; amžius gilesnio Bažnyčios supratimo, didesnio pasitikėjimo Dievu, susitelkimo savyje, ištvermės maldoje ir budėjime. Pa-

[9] *Popiežius Pijus XII*, De corpore Christi mystico; Popiežių enciklikos ir kalbos, Stuttgart, Lux, 1949, p. 520.

[10] *Popiežius Pijus XII*, ten pat.

[11] Sudėtinėje studijoje „Die leibliche Himmelfahrt Mariens", Frankfurt/M, 1950, p. 136.

imtoji į dangų yra didis ženklas, kuris veda Bažnyčią per pasaulio dykumas, nušviesdama jos kelią į Naująją Jeruzalę. Atsiskleisdama kaip Saulėtoji Moteris, Marija vaizduoja mums Bažnyčią, kurios medžio pavėsin yra sulėkę visi žemės paukščiai (plg. *Mt 13, 32*).

4. Tačiau šv. Jonas savo regėjime matė ne tik vieną ženklą Saulėtosios Moters pavidalu, bet „pasirodė ir kitas ženklas danguje: štai didžiulis ugniaspalvis slibinas su septyniomis galvomis, su dešimčia ragų ir su septyniomis diademomis ant galvų" (*Apr 12, 3*). Tai amžinasis Dievo priešas, angelas sukilėlis, „senoji gyvatė, vadinamas velniu ir šėtonu, kuris suvedžiodavo visą pasaulį" (*Apr 12, 9*). Jis iškyla šalia Saulėtosios Moters, kad „jai pagimdžius, prarytų kūdikį" (*12, 4*). O kai Viešpats ją išgelbsti, išvesdamas į dykumas (plg. *12, 6*), slibinas nueina „kautis su kitais jos palikuonimis, kurie laikosi Dievo įsakymų" (*12, 17*). Šis vaizdas yra nepaprastai prasmingas. Jisai sako, kad *senasis žaltys nepaliaujamai kyla prieš Bažnyčią, tuo pačiu kildamas ir prieš jos pirmavaizdį bei regimybę – Mariją*. Kadaise Viešpaties dar rojuje duotas žmonėms Apreiškimas, kad bus užkurta nesantaika tarp žalčio ir moters (plg. *Pr 3, 15*), šv. Jono regėjime įgyja visuotinių perspektyvų. Saulėtoji Moteris atsistoja prieš rausvą slibiną kaip jo priešininkė ir jo nugalėtoja Dievo ir žemės pagalba: *Dievas* duoda jai „du didžiojo erelio sparnus skristi į dykumą", o *„žemė* atvėrė savo žiotis ir sugėrė upę, kurią slibinas buvo paliejęs iš savo nasrų" (plg. *Apr 12, 14–16*). Kovon su šėtonu susitelkia visos jėgos: antgamtinės ir gamtinės, nes slibinas yra jų visų priešas.

Įsižiūrėti tad į Paimtąją, šviečiančią mums Saulėtosios Moters pavidalu, reiškia įsižiūrėti ir į tą kovą, kurią tenka Bažnyčiai vesti savo istorijoje ir kuri vis aštrėja laikams skubant prie savo pabaigos. *Saulėtoji Moteris yra ne tik Bažnyčios kaip Kristaus Sužadėtinės, bet sykiu ir Bažnyčios kaip žalčio priešininkės ženklas.* Ji stovi prieš mus kaip mūsų vėliavnešė grumtynėse su nutremtuoju slibinu. Tarp jos ir žalčio yra užkurta negęstanti nesantaika, kurią Bažnyčia turi vykdyti savo gyvenime ir kartu iškęsti slibino smūgius. Tai yra trečioji

aktuali Dangun Paėmimo dogmos vertybė. Bažnyčios rungtynės su slibino valdomu pasauliu juk niekados nebuvo tokios visuotinės ir tokios gilios, kaip mūsų amžiuje. Pasibaigus Antrajam pasauliniam karui, kai kas, pagautas entuziazmo, kalbėjo, esą žmonijoje vykstantis didelės reikšmės persilaužimas; esą žmonija supratusi didžiąją savo klaidą, todėl grįžtanti prie Viešpaties; esą jokiam socialistui ir net bolševikui jau nebe mada kalbėti prieš religiją; esą pasaulyje liovusis bent vieša kova su Dievu, o valstybių vadai šaukiąsi krikščionybės dvasios. Deja, šis entuziazmas greitai išblėso, nes anos pokarinės kalbos buvo ne žmonijos atsivertimas, bet tiktai prisidengimas politine skraiste. Kai ši skraistė pasirodė esanti nebereikalinga, senojo slibino neapykanta išsiveržė tokia kova ir persekiojimais, kokių anksčiau nėra buvę. Vienijantis pasauliui, jungiasi ir antikristinės jėgos, puldamos pirmiausia Bažnyčią kaip Kristaus skleidimąsi istorijoje, nes Jo paties, sėdinčio Tėvo dešinėje, jos pasiekti nebegali. Bažnyčia iš lėto, tačiau neišvengiamai žengia į apokaliptinį savo istorijos tarpsnį, kada ji bus ištremta iš žmonių bendruomenės, nes nesutiks priimti žvėries žymės ant savo kaktos (plg. *Apr 13, 16–17*). Pasilikdama ištikima Avinėliui, ji savaime užsitrauks slibino rūstybę ir turės iškęsti jo persekiojimus. Saulėtoji Moteris kaip rausvo slibino priešginybė, vejama į dykumas, yra išraiška Bažnyčios likimo visą istorijos metą, o ypatingai mūsų dienomis.

Dangun Paėmimo dogma kaip tik kreipia mūsų dėmesį į šį likimą. Būdama paskelbta didelių slibino puolimų metu, ji, iš vienos pusės, ruošia mus šiuos puolimus iškęsti, iš kitos mus paguodžia, parodydama, kad Bažnyčia Viešpaties yra nepaliekama viena; kad ji yra apsaugojama nuo mirtingų smūgių ir todėl galop laimi šias lemiančias grumtynes. Saulėtoji Moteris yra anoji Galingoji Mergelė – *Virgo potens*, į kurią šaukiamės litanijoje ir kuri nepalieka mūsų vienų šioje kovoje. Paimta į dangų, ji dar sėkmingiau vykdo savo visuotinę motinystę, negu būdama žemėje, nes čia ji iš tikro yra visatos Karalienė – *Regina mundi*.

Dangun Paėmimo dogma, kaip matome, išreiškia ne tik pačios Marijos būties atbaigimą, bet sykiu atskleidžia mums ir naujų atžvilgių apskritai Bažnyčios gyvenime. Priešais subjektyvinį-psichologinį Kristaus atpirkimo supratimą ji stato ontologinį-keičiamąjį jo pobūdį ir rodo jį įvykdytą Paimtojoje į dangų. Priešais perdėtą juridinį-organizacinį Bažnyčios išgyvenimą ji stato sužadėtinišką nuolankų jos supratimą, radusį aukščiausios išraiškos Marijos nusilenkime Viešpaties valiai. Priešais ramų ir nuolat atsinaujinantį Bažnyčios sklidimą istorijoje ji stato mums nuolatines jos grumtynes su slibinu ir jas vaizduoja Saulėtosios Moters ženklu. Visi šie Bažnyčios bruožai glūdi pačioje jos prigimtyje. Tačiau visi jie šiandien yra arba pamiršti, arba neigiami. Todėl juos pabrėždama, Dangun Paėmimo dogma darosi ypatingai aktuali ir mūsų laikams prasminga. Kartu tačiau ši tikėjimo tiesa mums rodo, kokio visuotinumo yra įgijęs Marijos veikimas; kaip ji nuo kuklios Nazareto Mergaitės per Jėzaus Motiną yra išaugusi ligi visatos Karalienės, apsiaustos saule ir apvainikuotos žvaigždėmis. Šiandien Paimtoji yra pasidariusi tikrąja visų mūsų priebėga ir užtarytoja, nes savo galia ji apima visą pasaulį. Nėra gražesnių žodžių, kurie išreikštų šį Marijos išaugimą, kaip Jėzaus Siracido knygos žodžiai, taikomi ir Nazareto Mergaitės pašaukimui atpirkimo istorijoje:

Tariau sau: „Palaistysiu savo sodą
Ir sudrėkinsiu savo gėlių lysves."
Nuostabu, kad mano upelis tapo upe,
Ir mano srovė – jūra (Sir 24, 31).

MARIJOS GARBINIMO PRASMĖ

Jau iš seno Lietuva yra vadinama Marijos žeme. Ir ne be pagrindo. Mūsų seneliai ir tėvai keldavosi gaigyste ir giedodavo Aušrinę. Nė vienos laidotuvės ar ekzekvijos neapseidavo be rožinio. Gegužės mėnuo papuošdavo ne tik pievas bei laukus, bet ir altorius bažnyčiose, ir kryžius pakelėse, ir paveikslus seklyčiose. Tiesa, pastaraisiais dešimtmečiais šie *senieji* papročiai kiek apnyko. Užtat pradėjo kurtis *naujų*. Gegužinės pamaldos pradėjo būti gausiau ir mieliau lankomos miestiečių. Išplito Nekaltojo Prasidėjimo šventės minėjimas, kurio anksčiau visai nebūta. Atsirado Marijos sodalicijų, sutelkusių į savo eiles gausius, daugiausia mokslą einančio jaunimo būrius. Mes pamažu keičiame Marijos garbinimo *būdus*, bet pasiliekame ištikimi jo *dvasiai*.

Kodėl tad mes taip giliai ir taip nuoširdžiai garbiname Mariją? Ar tai yra tik mūsų tautos paprotys, kaip budėjimas Velykų naktį, rezurekcija, šventas Dieve; ar gal tai yra pats mūsų religijos pradas, visu grožiu išsiskleidęs Lietuvos žemėje? Kokios prasmės turi Marijos kultas: jos šventės, jos garbei sukurta liturgija, pastatytos bažnyčios, nutapyti paveikslai ir parašytos giesmės? Marija juk nėra Dievas. Marija yra toks pat žmogus kaip ir mes. Nesusipratimas būtų kalbėti apie „moteriškąją dievybę" krikščionybėje. Jokių dieviškųjų žymių ar savybių Marijai mes neteikiame. Ji yra Viešpaties rankų padaras. Kodėl tad šitą padarą mes keliame aukščiau už visus kitus? Kodėl litanijoje mes ją padarome Karaliene ne tik mergelių, ne tik kankinių ar išpažinėjų, bet ir patriarchų, ir

pranašų, ir apaštalų, ir galop net angelų, vadinasi, *Valdove visos kūrinijos*? Ar tai yra tik poetiški vardai, ar gal juose slypi gili religinė tikrovė? – Į šitą klausimą kaip tik ir mėginame čia atsakyti.

Palaimintoji tarp moterų

Marijos vaidmuo mūsų religijoje prasideda nuostabiu angelo pasveikinimu. „Angelas Gabrielius buvo Dievo pasiųstas į Galilėjos miestą, kuris vadinasi Nazaretas, pas mergelę, sužadėtą su vyru, vardu Juozapas, iš Dovydo namų; o mergelės vardas buvo Marija. Atėjęs pas ją, angelas tarė: Sveika, malonėmis apdovanotoji! Viešpats su tavimi! Tu palaiminta tarp moterų" (plg. *Lk 1, 26–28*). Šitame pasveikinime yra suimta visa Marijos esmė. Jis mums atskleidžia pagrindinę Marijos žymę, būtent: *moteriškąjį Marijos vertingumą*. Marija yra angelo sveikinama ne tik kaip tobulas ar šventas žmogus, bet ir *kaip moteris*. Jis ateina jai pranešti, kad ji turės atlikti *moteriškąjį* uždavinį: pradėti ir pagimdyti sūnų, kuris „vadinsis Aukščiausiojo Sūnumi" (*Lk 1, 32*). Kai Prancūzijos tautinė šventoji Jeanne d'Arc buvo dieviškosios Apvaizdos pašaukta iš tylaus kaimelio į triukšmingą pasaulį, jai buvo patikėta *vyriškoji* misija, būtent: įkvėpti narsos prancūzų kariuomenei ir išgelbėti priešo niokojamą kraštą. Todėl šv. Jeanne d'Arc yra vaizduojama vyriškai: kareivio drabužiais, raita, su šalmu ant galvos, kaip ir visi istoriniai didvyriai. Tuo tarpu Marijai Nazareto namelyje nebuvo uždėta jokia jai svetima pareiga. Jai buvo patikėtas uždavinys, kuriam moterį skiria pati prigimtis ir kurį įvykdyti trokšta kiekviena subrendusi mergaitė. Angelo Gabrieliaus pasiuntinybė buvo tiktai moteriškumo gelmių iškėlimas sąmonės šviesos. Todėl angelas ir sveikino Mariją kaip palaimintą *tarp moterų*. Ji yra palaiminta ne tuo, kad savo gyvenime atliko ar atliks kurį nors didvyrišką žygį; ne tuo, kad ji gyvens dykumose ir mis skėriais ir šakelėmis, kaip šv. Jonas Krikštytojas; bet tuo, kad savo pašvęstu moteriškumu atsiskleis Šventosios

Dvasios veikimui ir pasidarys Amžinojo Žodžio keliu į žmogiškąją prigimtį.

Iš tikro ką mes žinome apie *asmeninį* Marijos gyvenimą? Beveik nieko. Gali pamaldžių knygų rašytojai kalbėti apie įvairiausias Marijos dorybes; gali legendų kūrėjai išpuošti ją gražiausiomis savybėmis; tačiau niekas negalės paneigti, kad Marijos garbės, jos šventumo, jos kulto šaltinis yra išreikštas dviem pirmaisiais josios litanijos kreipiniais: Šventoji Dievo Gimdytoja! Šventoji Mergelių Mergele! *Marija yra garbinga tuo, kad ji yra Kristaus – Dievo ir Žmogaus – Motina ir sykiu Mergelė.* Tai yra pagrindinė jos asmenybės žymė, kuria ji išsiskiria iš visų kitų ir dėl kurios ji kaip tik yra palaiminta tarp moterų. Tačiau šita žymė yra esmingai susijusi su moteriškumu, su moters prigimties gelmėmis, su amžinaisiais moteriškosios dvasios ilgesiais, su jos svajonėmis ir troškimais. Marija yra palaiminta tuo, kad ji įvykdė visų amžių ir visų tautų moters svajonę: *būti motina ir likti mergele.* Marija yra garbinga ir garbinama *kaip Moteris.* Todėl šv. Bernardas, tasai didysis Marijos garbės skleidėjas, ir kviečia visus, tiek vedusiuosius, tiek netekėjusiąsias, regėti Marijoje savo troškimų įvykdymą. „Garbinkite, sako jisai, vedusieji žlungančiame kūne kūno pilnatvę, ir jūs, šventosios mergelės, Mergaitės vaisingumą" (*Brev. Rom. dom 2 oct. mat. in 3 noct.*). Kūno pilnatvė vedusiems ir vaisingumas mergelėms yra tie nepasiekiami idealai, kurie Marijoje vis dėlto sutapo, pasipildė ir įvyko. Tuo būdu Marija pasidarė lūkestis visų luomų, nes savyje ji išvystė visas moteriškąsias galias.

Kokiu būdu? Kodėl moteriškasis Marijos pašaukimas kaip tik ją padarė palaimintąja tarp moterų? Kaip tai įvyko, kad moteriškasis principas, kuris yra gyvas visose moteryse, Marijoje buvo sureligintas, maža to, suantgamtintas ir todėl turėjęs galios pašvęsti visą jos būtybę? Šv. Paulius vienoje vietoje yra pasakęs, kad moteris „bus išganyta, gimdydama vaikus" (*1 Tim 2, 15*). Kodėl šitas apaštalo posakis tobuliausiu būdu yra įvykęs kaip tik Marijoje?

Gimdymas yra aukščiausias veiksmas gamtos pasaulyje. Jeigu su kultūra mes siejame kūrimą, tai su gamta tenka sieti

gimdymą. Gimdymas yra vienintelis gamtos atsinaujinimo ir išsilaikymo veiksmas. Iš jo teka nepaprastas gamtinių formų įvairumas. Gimdyme prigimtis pasiekia savo viršūnę. Todėl šitas veiksmas virsta pagrindiniu ir aukščiausiu visos gyvybės uždaviniu. Gamtos padarai neturi kitos paskirties ir kitos prasmės kaip gimdymu pratęsti ir išlaikyti savo rūšį. Gimdymas yra esminė gamtos funkcija.

Žmogus, būdamas gyvosios gamtos dalelė ir turėdamas savyje šios gamtos pradą, taip pat nešioja savyje gimdomąjį principą. Tiesa, jis nėra žmogui nei toks būdingas, nei toks esminis, kaip visai kitai gamtai. Žmogus nemiršta ne tik savo rūšimi, bet ir savo siela, ir savo kūryba: *Non omnis moriar* (Horacijus). Todėl gimdymas nėra esminė funkcija žmogaus gyvenime. Tačiau vis tiek jis yra vienintelis šaltinis *naujam* žmogui atsirasti. Žmogaus buvimas gimdymu neišsisemia. Vis dėlto ir žmogiškajame, ypatingai moteriškajame, gyvenime jis užima reikšmingą vietą ir virsta svarbiu uždaviniu, kuriam prigimtis yra parengusi abi lytis, ypač moteriškąją. Todėl visais amžiais ir visose tautose gimdymas buvo paslaptingas ir šventas dalykas, nes jis perteikia žmogui gyvybę. O atsimenant, kad Viešpaties planuose jis buvo skirtas perteikti ir dieviškajai malonei (rojinėje būsenoje), sakralinis gimdymo pobūdis bus visiškai suprantamas.

Tačiau svarstant gimdymą dabartinėje tvarkoje, jis pasirodo mūsų akims nešinas didelėmis žaizdomis. Pirmoji moteris, paklausiusi žalčio vilionės ir sulaužiusi Viešpaties įsakymą, užtraukė nuodėmės prakeiksmą pirmiausia sau pačiai *kaip moteriai*, visam moteriškajam savo prigimties uždaviniui ir pašaukimui. Ištremta iš rojaus, ji turėjo *skausmuose gimdyti*, skausmuose ne tik fizine, bet ir dvasine, o ypač religine prasme. Fiziškai šitas uždavinys turėjo suardyti jos kūno pilnatvę. Dvasiškai jis turėjo pavergti dvasią aistrai; religiškai jis turėjo perteikti gimtąją nuodėmę. Tuo būdu gimdomasis principas nuodėmės buvo apgadintas. Jis neteko pirmykščio skaidrumo bei nekaltumo. Užuot buvęs džiaugsmingu aktu naujoms būtybėms kilti, jis virto sykiu ir priemone senosioms irti ir žlugti. Užuot buvęs žmogiškosios dvasios keliu į kitą

asmeninę dvasią, jis virto jos pavergimu biologiniam gaivalui. Užuot buvęs keliu dieviškajai malonei skleistis naujuose žmonėse, jis virto nuodėmės ir dieviškosios rūstybės perteikėju. Todėl nors pats savyje gimdymas yra nuostabus ir šventas, tačiau mūsajame nuodėmingajame buvime jis yra pasidaręs ydingas ir suteptas, reikalingas atpirkimo, kaip ir visi kiti mūsų veiksmai.

Marijos būtybėje jis kaip tik ir buvo *atpirktas*. Moteriškoji paskirtis gimdyti Marijoje buvo išvaduota iš nuodėmės pažadintų netobulybių, buvo išskaistinta ir perkeista. Marija gimė ir gimdė, tačiau taip, kad nuodėmės prakeiksmas nepalietė šių aukščiausių moteriškosios prigimties aktų. Pažeistas gimdomasis principas Marijoje buvo atitiestas į pirmykščią jojo būseną. Ir tuo Marija kaip tik pasidarė palaiminta tarp moterų. Lankydama Elzbietą, Marija savo giesmėje „Magnificat" pati kalbėjo, kad „didžių dalykų padarė man Visagalis ir šventas yra jo vardas" (*Lk 1, 49*). O šitie didi dalykai tarp kitų yra ir gimdomojo principo jos būtybėje išvadavimas iš nuodėmės pasėkų. *Marija yra šventa savo moteriškojoje prigimtyje; ji yra vienintelė šventa kaip moteris.* Ir kaip tik todėl ją vadins palaiminta visos kartos. Giesmė „Magnificat" yra moters laimėjimo himnas. Tai pergalės giesmė. Tai giesmė, kuri, pasak šv. Augustino, „sunaikino Ievos dejones" (*Brev. Rom. mat. in Nat. B. M. V. 2 noct.*). Visos moterys trokšte trokšta, kad moteriškasis jų pašaukimas būtų išvaduotas iš anksčiau minėtų ydų; kad jis nebūtų ardymas, dvasios pavergimas ir nuodėmės perteikimas. Tačiau nė viena moteris savomis pastangomis negalėjo atitiesti Ievos palikimo. Nė viena moteris negalėjo savo paskyrimo gimdyti išvaduoti iš nuodėmės prakeiksmo. Todėl jos visos su didžiausiu džiaugsmu sveikina Mariją, nes joje kaip tik regi šių lūkesčių išsipildymą. Joje jos regi Ievos prakeiksmo pašalinimą, bent principinį, bent vienoje būtybėje, kas yra laidas visam moteriškosios lyties atpirkimui. *Marija yra moters įvykdymas.* Ir jos himnas „Magnificat" yra kiekvienos moters himnas. Tai moteriškumo gelmių ir esmės kantata. – Kokiu būdu šis moteriškasis atpirkimas Marijoje įvyko?

Jeigu amžinuosiuose Dievo planuose buvo numatyta antrajam Švenčiausiosios Trejybės Asmeniui tapti žmogumi, sutaikant „per jį su savimi visa, kas yra žemėje ir danguje" (*Kol 1, 20*), tai šitas planas galėjo įvykti *tiktai gimimo* būdu. Amžinasis Logas galėjo tapti žmogumi, gimdamas iš moters. Tai buvo vienintelis būdas pasidaryti mūsų broliu, mūsų giminės atžala. Todėl pranašai, skelbę ilgus amžius Mesijo atėjimą, skelbė sykiu ir šio atėjimo būdą, kuris pranašo Izaijo buvo aiškiai išreikštas: „Mergaitė *pradės ir pagimdys*". Gimimas buvo tas kelias, kuriuo Dievas galėjo nusileisti į vargingą mūsų žemę.

Tačiau kaip tik dėl to Dievas turėjo pasirinkti moterį, kuri būtų Jo Motina. Izraelio tautoje ši mintis buvo labai gyva. Kiekviena izraelitė, žinodama, kad Dievas turės gimti, stengėsi ištekėti, turėdama slaptą viltį, gal gi ji bus toji išrinktoji, iš kurios Viešpats pasiims žmogiškąją prigimtį. Noras *ištekėti*, tiesa, buvo tragiškas nesusipratimas. Bet apie ji kalbėsime vėliau. Šiuo tarpu norėjome tik pastebėti, kad Izraelis suprato Mesijo atėjimo būdą ir žinojo, jog viena jo moterų turės Jam duoti žmogiškąją gyvybę. Bet juk kiekviena moteris yra gimusi. Kiekviena tad yra paliesta ano minėto nuodėmės prakeikimo, kuris lydi gimdymą ir kuris žmogų padaro ne Dievo vaiku, bet atkritėliu nuo Dievo. Pirmykštė Adomo nuodėmė yra perteikiama kaip tiktai gimdymo keliu. *Mes gemame nuodėmingi kaip tik todėl, kad gemame.* Gimimu mes susirišame su visa žmonija ir įsijungiame į nuodėmingąjį jos paveldėjimą. Taip yra su visais žmonėmis ir su visomis moterimis. Visos jos yra gimusios ir todėl visos yra paliestos nuodėmės. Gimtoji nuodėmė yra nešama prigimtojo gimdomojo principo ir tuo būdu perduodama iš kartos į kartą. Tai yra savotiškas religinis paveldėjimas.

Tačiau argi galėjo Dievas įsikūnyti nuodėmingoje moteriškojoje prigimtyje ir gimti iš nuodėmingos moters? Tegul šita moteris asmeninėmis savo pastangomis būtų buvusi ir švenčiausia. Tegul asmenine savo valia ji nebūtų padariusi

nė mažiausios nuodėmės. Bet ji pati nebūtų galėjusi sunaikinti savyje ano nuodėmingo paveldėjimo, kuris slypi ne asmeniniuose mūsų noruose bei pastangose, bet pačioje mūsų prigimtyje. Kaip ne mūsų asmeniniu veiksmu gimtoji nuodėmė buvo padaryta, taip ir ne asmeniniu mūsų žygiu ji yra išnaikinama. Ji glūdi kažkur mūsų prigimtyje, ir kas šioje prigimtyje dalyvauja, tuo pačiu dalyvauja ir nuodėmėje. Todėl jokia moteris, net ir žinodama, kad ji turės būti Viešpaties motina, nebūtų galėjusi savo prigimties paruošti taip, kad ši būtų virtusi vertu Dievo keliu į žmoniją. O vis dėlto *reikėjo*, kad taip būtų. Kristus turėjo prisiimti *visą* žmogiškąją prigimtį. Jis turėjo būti *tikras* žmogus, ne žmogaus iliuzija, šešėlis, šmėkla, kaip pirmaisiais amžiais skelbė doketų erezija. Tačiau Dievas negalėjo prisiimti nuodėmės. Nuodėmė nebuvo ir nėra sudedamasis žmogiškosios prigimties pradas. Ji yra atėjusi prigimčiai iš šalies. Ji kenkia prigimčiai ir ją ardo. Todėl Kristus turėjo prisiimti visą žmogiškąją egzistenciją, išskyrus nuodėmę. Tačiau kaip tik dėl to Jis galėjo įsikūnyti tik tokioje moteryje, kuri nė vieną savo buvimo momentą nebūtų buvusi nuodėminga. Tai yra Nekaltojo Prasidėjimo esmė.

Nekaltasis Prasidėjimas yra kartais suprantamas kaip Marijos gimimas kitokiu būdu negu visų. Bet tai yra klaida. *Marija prasidėjo ir gimė taip, kaip ir mes visi.* Ji buvo pradėta savo tėvų visai prigimtuoju keliu. Šiuo atžvilgiu tarp jos ir mūsų skirtumo nėra. Skirtumas prasideda ne fizinėje, bet *religinėje* srityje. Nors savo prasidėjimo būdu Marija įsijungė į Adomo giminę, tačiau Dievas specialiu savo aktu apsaugojo ją nuo gimtosios nuodėmės. *Marija prasidėjo ne nuodėmingai, bet nekaltai;* nekaltai ta prasme, kad gimtoji nuodėmė nepalietė jos sielos. Kiekvienas žmogus prasideda nuodėmingai ne todėl, kad pats pradėjimo aktas savyje būtų nuodėmingas, bet todėl, kad šiuo aktu žmogus įsijungia į *nuodėmingąjį* Adomo palikimą, prisiimdamas ne tik jo pasėkas, bet ir pačią kaltę. Žmogus gema kaltas Dievo akyse ir todėl reikalingas atpirkimo. Marija atpirkimo taip pat buvo reikalinga. Tačiau jos atpirkimas, kaip gražiai kitados yra suvokęs Dunsas Škotas,

buvo ne nuvalantysis, kaip mūsų visų, bet *apsaugojantysis*. Dievas tartum užtvėrė Adomo kaltės galią, kad ji nesuteptų Marijos būtybės. Todėl šita būtybė pasiliko šventa ir nekalta. Ji pasiliko tokia, kokia Ieva buvo prieš puolimą. Marija prasidėjo ir gimė tokia, koks buvo žmogus, tik išėjęs iš Viešpaties rankų ir koks būtų pasilikęs visą laiką, jeigu nebūtų nusidėjęs. *Marija yra atstatytasis žmogus*, atstatytasis ne pasaulio pabaigoje per visuotinę kančią ir mirtį, bet laikų viduryje per Viešpaties galybę. Marija yra rojaus atžala, Dievo išauginta šioje nuodėmingoje žemėje. Per Nekaltąjį Prasidėjimą Marijoje atsinaujino rojinis pirmykščio žmogaus nekaltumas. Todėl liturgija ir vadina Mariją antrąja Ieva, rojaus gėlele, gražiausiu balandėliu ir jos Nekaltojo Prasidėjimo šventę apipina gražiausiomis psalmėmis, himnais ir skaitymais, nes ši šventė yra pirmoji žmogaus atpirkimo šventė. Kaip rojuje moteris pirmoji nusidėjo, taip istorijoje Dievas moterį pirmąją atpirko. Ir ši pirmoji atpirktoji moteris yra Marija. Nenuostabu todėl, kad Bažnyčia džiūgauja, švęsdama šią pirmąją atpirkimo šventę, kadangi ji buvo aušros ženklas, kad paskui eina ir Didžioji visuotinio atpirkimo Saulė – Kristus. Marijos pavadinime „Aušros žvaigždė" kaip tik ir glūdi ši prasmė.

Nekaltasis Prasidėjimas sulaužė aną fatališkąją nuodėmės taisyklę, kad gimdymas padaro žmogų Dievo priešu. Moteriškasis pašaukimas gimdyti Marijos gimime išsivilko iš religinio prakeikimo ir vėl įgijo aną pirmykštį pobūdį, kurį jis turėjo rojinėje būsenoje. Tuo būdu Marija buvo paruošta būti Logo keliu į pasaulį. Būdama atpirkta savo moteriškumo gelmėse, Marija atskleidė savo prigimtį Šventosios Dvasios veikimui, davė žmogiškąją gyvybę mūsų Išganytojui ir tuo būdu tapo mūsų atpirkimo dalininke ir bendradarbe. Mūsų atpirkimas prasideda su Marijos Prasidėjimu, eina per jos sutikimą būti Kristaus Motina ir baigiasi jos išaukštinimu, apie kurį mums kalba Apreiškimas ir kurį mes paliesime kiek vėliau. Marija dalyvauja išganymo aktuose ne tik kaip objektas, bet ir kaip aktyvi veikėja. Jos gyvenimas yra ne kas kita, kaip jos Nekaltojo Prasidėjimo išsiskleidimas.

Marijos Nekaltasis Prasidėjimas sulaužė Ievos užtrauktą prakeiksmą gemant prisiimti gimtąją nuodėmę ir tapti Dievo rūstybės vaiku. Marijos *gimdymas* turėjo sulaužyti kitą to paties prakeiksmo užtrauktą ydą, būtent: suardyti kūno pilnatvę ir netekti nekaltybės. Ir šis antrasis dalykas turėjo būti pažymėtas ne mažesne Dievo malone, kaip ir pirmasis. Jeigu Marija *gimė* fiziškai taip, kaip ir visi žmonės, tik nepaliesta gimtosios nuodėmės, tai ji *gimdė* jau visiškai nuostabiu antgamtiniu būdu. Angelas Gabrielius, pasveikinęs Mariją, tuojau paaiškino jai, kokiu reikalu jis yra pas ją Viešpaties siųstas: „Štai tu pradėsi įsčiose ir pagimdysi sūnų, kurį pavadinsi Jėzumi" (*Lk 1, 31*). Tada Marija paklausė: „Kaip tai įvyks, jeigu aš nepažįstu vyro?" (*Lk 1, 34*) Ir šitoje vietoje angelas kaip tik nurodė tąjį nuostabų antgamtinį būdą, kuriuo Kristus turėjo prisiimti žmogiškumą iš Marijos prigimties: „Šventoji Dvasia nužengs ant tavęs ir Aukščiausiojo galybė pridengs tave savo šešėliu; todėl ir tavo kūdikis bus šventas ir vadinamas Dievo Sūnumi" (*Lk 1, 35*). Čia pat angelas, tartum paaiškindamas, pridėjo: „nes Dievui nėra negalimų dalykų" (*1, 37*). Supratusi angelo paaiškinimą, Marija davė savo sutikimą, sakydama: „Štai aš Viešpaties tarnaitė, tebūna man, kaip tu pasakei" (*1, 38*). Ir tą momentą angelo pasiuntinybė baigėsi. Dieviškasis Žodis prasidėjo Marijoje, ir „angelas pasitraukė" (*1, 38*). Marija tapo Kristaus *Motina*.

Tačiau ji pasiliko ir *Mergelė*. Marija kaip tik todėl angelą ir klausė, kaip *tai* įvyks, nes paprastu prigimtuoju būdu būti motina ji nenorėjo. Motiniškumas yra kiekvienos moters ilgesys. Tapti motina yra kiekvienos moters svajonė. Tačiau čia, žemėje, motiniškumas yra susijęs su mergystės paneigimu. Tuo tarpu Marija buvo pasiryžusi likti mergelė. Todėl ji kratėsi ne motinystės, kas būtų buvę priešinga giliausiai jos kaip moters prigimčiai, bet tiktai žemiškuoju netobulu motinystės *būdu*, kuris turėjo suardyti jos kūno pilnatvę. Tačiau gavusi angelo patikinimą, kad mergystės vertybė jai nebus paneigta, ji tuo-

jau sutiko. Tą valandą mergystė susijungė joje su motinyste, sudarydamos pilnutinį ir tobulą moteriškumą ir Mariją iškeldamos ligi moteriškojo pasaulio viršūnių. Bažnyčia teigia Marijoje abi šias moteriškąsias vertybes. Savo dogmomis ji skelbia, kad Marija yra Dievo Gimdytoja ir sykiu Mergelė visą savo gyvenimą. Jeigu mūsų sąmonėje šie dalykai atrodo nesuderinami, tai nepamirškime, kad jie nesuderinami atrodė ir pačiai Marijai. Iš čia kilo jos klausimas „kaip tai įvyks" ir angelo patikinimas, kad tai įvyks Aukščiausiojo Galybe, nes Dievui nieko nėra negalima.

Nepaprastai įdomus yra tasai psichologinis kelias, kuriuo Marija ėjo ligi savo motinystės. Kaip Raštas ir tradicija teigia, ji buvo pasiryžusi netekėti. Jeigu ji buvo sužadėta su Juozapu iš Dovydo giminės, tai tik dėl visuomeninių ano meto papročių, nes Izraelyje moteriai buvo gėda likti netekėjusiai. Ir šita gėda anoje tautoje turėjo žymiai gilesnį pagrindą negu mūsoji senmergystė. Izraelis buvo Dievo išrinktoji tauta, iš kurios turėjo gimti Mesijas. Todėl *iš principo* kiekviena izraelitė galėjo turėti vilties būti šio pažadėtojo Mesijo motina. Nė viena, be abejo, nežinojo, kada Dievui patiks siųsti savo Sūnų į moters įsčias. Tačiau visi žinojo, kad vieną momentą tai įvyks. Todėl Izraelio moterų svajonės buvo visiškai suprantamos. Netekėti joms atrodė negarbinga, nes tuo būdu išsižadama galimybės būti Išganytojo motina. O gal net einama prieš Viešpaties valią, nes kas gi žino, kurią moterį Dievas yra išrinkęs: gal kaip tik tą, kuri nenori tekėti. Šiuo atžvilgiu netekėjimas izraelitėms atrodė kaip Dievo valios – bent galimos – laužymas. Štai kodėl Marija buvo sužadėta su Juozapu, kad bent iš viršaus atrodytų, jog ji susitaikanti su garbingu savo tautos papročiu.

Tačiau savo viduje Marija šio nuostabaus pašaukimo buvo atsisakiusi. Ji buvo per daug kukli, kad būtų galėjusi svajoti apie tokią nepaprastą garbę – pagimdyti Dievo Sūnų. Tai ji paliko kitoms, vertesnėms už ją, o pati pasiryžo likti mergelė. Angelui ji aiškiai pasakė: „Aš nepažįstu vyro". Marija, kaip visos izraelitės, buvo įsitikinusi, kad Išganytojas ateis paprastu prigimtojo gimimo keliu, kildamas iš vyro ir mo-

ters santykių. Kadangi ji nutarė vyro nepažinti, todėl apie garbę tapti Mesijo motina jai atrodė nėra ko nė svajoti.

Bet kaip tik šitoje vietoje Marija laimėjo. Sąmoningu atsisakymu Mesijo motinos garbės ji įspėjo Išganytojo gimimo būdą ir savo gyvenimą taip sutvarkė, kad jo forma kaip tik šį būdą atitiko. Pranašas Izaijas aiškiai buvo pasakęs, kad *mergaitė* pradės ir pagimdys sūnų, kurio vardas bus Emanuelis, vadinasi, Viešpats su mumis. *Mergaitės*, vadinasi, moters kuri liks mergele, gimdymas kaip tik, pasak pranašo, turėjo būti ženklas, kad Gimusysis nebus paprastas žmogus, bet Dievo žadėtasis Mesijas. Tuo tarpu kaip tragiškai Izraelis šios pranašystės nesuprato! Visos jo moterys skubinosi ištekėti, skubinosi pažinti vyrą, kitaip sakant, skubinosi kaip tik nustoti buvusios mergelėmis, tuo būdu paneigdamos pagrindinę sąlygą tapti Dievo Sūnaus motina. Jos visos tapo *moterimis*. Tuo tarpu pranašas kalbėjo apie *mergaitę*. Ir tik vienintelė Marija, laisvai atsisakiusi šios garbės, ją pelnė, nes paliko mergelė ir išpildė pranašystės sąlygą. *Marijos mergystė kaip tik buvo pagrindas jos motinystei.* Ji tapo motina kaip tik todėl, kad buvo ir norėjo būti mergelė. Motinystė joje buvo tiktai jos mergystės išsiskleidimas ir galutinis įvykimas. Motinystė yra gamtinis dalykas. Tuo tarpu mergystė yra dvasia. Kas siekia dvasios, tam gamta ateina savaime. Bet kas siekia gamtos, dvasia nuo to tolsta ir sykiu gamtą naikina. Izraeličių pastangos ištekėti ir Marijos pasiryžimas likti netekėjusiai yra nepaprastai gilūs simboliai visam žmogaus, o ypač moters, gyvenimui. Jeigu moteris siekia tiktai motinystės, nesirūpindama, kas ir kaip ją globos kaip mergaitę, nes moteris turi likti mergaite nors dvasine prasme, tai dažniausiai tokia moteris praranda ir mergystę ir motinystę, pasidarydama *hetera*. Tačiau jeigu moteris pirmoje vietoje ieško vyro, kuris bus jos sužadėtinis ir globėjas per meilę, tai ji pasilieka ir mergaite, ir tampa motina, nes meilė visados yra vaisingumo pradas. Čia, kaip ir visur, tinka Kristaus žodžiai: „Ieškokite visų pirma Dievo Karalystės, o visa kita bus pridėta" (plg. *Lk 12, 31*). Dievo Karalystė vyro ir moters santykiuose yra meilė. Jos tad visų pirma tenka ieškoti. O visa kita

ateina savaime, kaip dieviškosios santvarkos priedas ir papildas. Marijos gyvenime šitas dėsnis įvyko tobuliausiu būdu. Tačiau jis įvyksta kiekvienos moters gyvenime, kuri pirmoje eilėje yra sužadėtinė-mergelė, sujungta su savo vyru ne tiek kūno, kiek meilės ryšiu.

Amžinasis moteriškumas

Sujungdama savyje aukščiausias moteriškąsias vertybes, Marija tapo ne tik malonės pilnąja, ne tik palaimintąja tarp moterų, bet ir tuo amžinojo moteriškumo idealu, į kurį krypsta visų mūsų akys. Marija yra pilnutinė Moteris. Moterį mes visada išgyvename, kaip gyvybės davėją ir sykiu kaip gyvybės priėmėją į savo mylinčias bei globojančias rankas. Mes ne tik gemame iš moters, bet mes norime, kad ir mirties valandą mums akis užspaustų kuri nors mūsų mylima moteris: motina, žmona, sesuo ar mylimoji. Gyvybės buvimas yra supintas su moteriškąja būtybe, ir šiuo supynimu mes nei norime, nei galime nusikratyti. Taip yra ne tik individualiai su kiekvienu iš mūsų. Taip yra ir kosmiškai su visu pasauliu. Moteriškasis pradas yra gyvybės versmė ir jos užbaiga ne tik mums asmeniškai, bet ir visai būčiai. Būties pradžioje ir jos pabaigoje taip pat stovi Moteris. Ji tartum šitą būtį pagimdo ir po ilgų istorinių amžių užspaudžia jai akis.

Ir štai krikščionybėje šita moteriškąja būties pradžia ir pabaiga kaip tik yra Marija. Krikščioniškasis Apreiškimas ją stato ne tik žmonijos, bet ir viso pasaulio pradžioje. Tas pats Apreiškimas rodo mums Mariją ir amžių pabaigoje. Tuo Marija virsta anuo amžinuoju moteriškumu, kuris būtį iš savęs išleidžia ir vėl ją į save suima. „Viešpats sukūrė mane savo kelių pradžioje, kaip pirmą savo ankstesnių darbų... kai dar nebuvo gelmių, aš buvau pagimdyta, kai dar nebuvo tekančių šaltinių. Prieš padedant kalnų pamatus, prieš kalvas aš gimiau. Žemės ir laukų jis dar nebuvo padaręs nei pirmųjų molio grumstų. Aš ten buvau, kai jis dėjo dangaus skliautą į vietą,

kai nubrėžė ratą ant bedugnės paviršiaus, kai tvirtino aukštai dangaus skliautą, kai įrengė bedugnės šaltinius, kai paskyrė jūrai ribas,... kai nustatė žemės pamatus. Tuomet aš buvau jo talkininkė" (*Pat 8, 22–30*). Senajame Testamente šie žodžiai yra taikomi Dieviškajai Išminčiai – Sofijai. Tačiau Bažnyčia juos taiko Marijai, jungdama tuo būdu ją su Dieviškąja Išmintimi ir padarydama ją anuo pirmykščiu pradu, kuris glūdi amžinuosiuose Viešpaties planuose, kaip jų įvykdymo apsprendėjas ir tvarkytojas. Tą pačią mintį pasako ir kita Šventojo Rašto vieta: „Išėjau iš Aukščiausiojo lūpų ir tarsi migla apdengiau žemę. Gyvenau dangaus aukštybėse, o mano sostas buvo debesies stulpe. Apėjau dangaus skliautą pati viena ir išvaikščiojau bedugnės gelmes. Valdžiau jūros bangas ir visą žemę, visas tautas ir gentis. Visur ieškojau poilsio vietos, kurioje turėčiau gyventi" (*Sir 24, 3–7*). Jeigu tad prelatas A. Dambrauskas-Jakštas sakydavo, kad dieviškojoje kūryboje yra dalyvavę angelai, tai ši jo mintis ypatingu būdu tinka Marijai. *Marija yra ne tik atpirkimo, bet ir kūrimo bendrininkė;* bendrininkė ne individualiomis savo pastangomis, bet kaip siekiamasis pradas, kaip tikslas, kaip visuotinė jėga, kuri perskverbia daiktus pačioje jų būtyje. Kaip visas gamtinis pasaulis siekė žmogaus, taip žmogiškasis pasaulis – gamtinėje savo tvarkoje – siekė Marijos. Marija yra žmogiškojo pasaulio aukščiausias siekimas. Todėl ji ir stovi pradžioje: *prima in intentione*. Savo siekiamąja veikme, savo pasiilgimu ji nusitęsia ligi daiktų pradžios ir gyvena juose visuose.

Tas pat yra ir su prigimtojo pasaulio pabaiga. Apreiškimas, vaizduodamas žmogiškosios istorijos išsimezgimą, pasakoja mums apie moterį, kuri yra apsiausta saule, mėnulis po jos kojomis ir ant galvos dvylikos žvaigždžių vainikas. Šitoji moteris yra persekiojama slibino, kuris tyko praryti jos kūdikį. „Bet moteriai buvo duoti du didžiojo erelio sparnai skristi į dykumą, į savo būstinę" (*Apr 12, 14*). Slibinas jos neįveikė ir nuėjo kariauti su „kitais jos palikuonimis, kurie laikosi Dievo įsakymų" (*Apr 12, 17*). Šitas slibinas yra tas pats senasis Dievo priešininkas, apie kurį dar Senojo Testamento pačioje pradžioje pasakyta, kad Viešpats padarys moterį žal-

čio priešu, kad jos atžala sutrins jam galvą, o jis tykos jai įgelti į kulnį. Kova tarp slibino ir moters trunka nuo pat pasaulio pradžios ir truks ligi jo pabaigos, nes tai yra žmogiškojo gyvenimo kova. Kiekviena moteris dalyvauja šioje kovoje ypatingu būdu, nes kiekviena dalyvauja ypatingu būdu ir žmogiškajame gyvenime, ne tik jį pradėdama, bet ir jį ugdydama, ir jį kilnindama bei kultūrindama. Ispanų filosofas Jose Ortega y Gassetas moteriai skiria „būti konkrečiu idealu, vyrų užbūrimu ir iliuzija" (*Über die Liebe*, Stuttgart, 1949, p. 21). Tačiau šitą užbūrimą bei iliuziją Ortega supranta ne paviršutiniškai, bet giliausia prasme, būtent: „ryšium su vyro tobulinimu" (*p. 29*). Čia kaip tik ir glūdi didžioji moters reikšmė. „Bet kuri vyro sukurta pažanga jo veikalais nepaliečia gyvenimo branduolio, – teigia Ortega. – Atvirkščiai, moters pažanga yra aukštesnės rūšies; ji liečia patį mūsų gyvenimą ir yra naujo žmogiškumo gemalas" (*p. 33*). Kaip tik todėl moteris ir įsijungia ypatingu būdu į žmogiškąją mūsų būtį ir dalyvauja jos kovoje, anoje amžinoje kovoje už galutinį visų mūsų likimą. Marija, kaip aukščiausia moteriškumo išraiška, turi šioje kovoje didžiausią dalį. Jeigu kiekviena moteris šiame amžiname ir visuotiniame fronte užima tik mažą jo sritelę, tai Marija apima jį visą. Pralaimėjus kovą pirmajai žemiškajai moteriai, Marija stoja jos vietoje kaip Naujoji Ieva ir veda šią kovą per visus laikus ligi amžių pabaigos. Užtat ji ir išeis laimėtoja. Pastarąją žemiškosios istorijos valandą ji pasirodys ne paprastos kuklios mergaitės pavidalu kaip Nazarete, bet apsisiautusi saule, mėnuliu po kojomis ir žvaigždėmis ant galvos; pasirodys kaip visos kūrinijos Karalienė ir Valdovė. Buvusi jėga ir planu šiai kūrinijai kilti, ji surinks ją visą aplink save, kada Dieviškoji Galybė savo veiksmu šią kūriniją iš naujo perkurs.

Šiuo atžvilgiu Marija įgyja ne tik moralinės, bet ir metafizinės prasmės. Visi filosofai, kurie yra tik kalbėję apie pasaulio sielą, Mariją laikė šiąja jungiamąja visatos jėga. Filosofiniuose svarstymuose (plg. Solovjovą, Bulgakovą) Marija yra pasaulio vienybės ir grožio pradas. Ji teikia jam gyvybės ir šilumos. Ji padaro, kad pasaulis virsta žmogaus gyvenamąja

vieta, jo tėviškė, kurion jis vėl grįš, prisikėlus jo kūnui. Moteriškasis pradas, išplitęs Marijoje ligi visos būties, pripildo šią būtį jaukumo ir patrauklumo. Marijos dėka žemė darosi švelni ir todėl pakeliama, nepaisant, kad ji vis dėlto ir toliau pasilieka „ašarų slėnis". Todėl liturginė kalba, norėdama išreikšti šitą metafizinį grožio pradą Marijoje, renkasi kuo gražiausius palyginimus, kuo nuostabiausius vaizdus ir jais apvelka Marijos būtybę. Duodama grožio, šilumos ir gyvybės pasauliui, Marija viso to turi savyje perteklių ir spinduliuoja į aplinką. Todėl susilietimas su Marija yra galimas tiktai grožio ir meilės keliu. „Išaugau kaip kedras Libane, lyg kiparisas ant Hermono kalno. Išaugau lyg palmė En Gedyje, lyg oleandrų krūmai Jeriche. Kvepėjau lyg cinamonas ar sotvaras ir skleidžiau malonų kvapą lyg geriausia mira" *(Sir 24, 13–15)*. Tai žodžiai, kuriais Bažnyčia nori išreikšti Marijos būtybės krištolinį grožį. O argi ne jautriausios meilės žodžiais šaukiasi žmogaus dvasia Marijos jos aplankymo šventės mišiose: „Kelkis, mano meile, mano gražioji, eikš! Juk žiema jau pasibaigė, lietūs praėjo ir nuščiuvo. Gėlės pražydo žemėje, atėjo metas vynmedžius genėti, ir purplelis jau burkuoja mūsų šalyje. Figmedis nokina žalius vaisius, ir vynmedžių žiedai tvinsta maloniais kvapais. Kelkis, mano meile, mano gražioji, eikš! O mano balande uolų plyšyje, uolos prieglobstyje, leisk man pamatyti tavo veidą ir išgirsti tavo balsą, nes tavo balsas toks mielas ir tavo veidas gražus" (*Gg 2, 10–14*). Tai, ką čia Saliamonas skyrė savo Sulamitei, Bažnyčia vėl perkelia Marijai, nes nėra labiau mylimos, gražesnės ir artimesnės moters kiekvieno žmogaus širdžiai, kaip Marija. Apie Mariją mes negalime nei mąstyti, nei kalbėti nepoetiškais vaizdais ar žodžiais. Marija mums įkvepia grožio ir meilės, nes ji pati yra jo šaltinis ir nešėja, kaip ir kiekviena žemės moteris, toji silpna Marijos atšvaitėlė.

Todėl visais laikais ir visose Mariją garbinančiose tautose ši Amžinoji Moteris yra buvusi didelio meno šaltinis. Iš jos kulto išdygo genialių madonų ciklas. Rafaelio, Fra Angelico, Dürerio, Murillo, Rubenso ir kitų dailininkų. Iš jos kulto kilo nuostabių giesmių, kaip Palestrinos „Stabat Ma-

ter", liturginė „Salve regina", Schuberto „Ave Maria", Sasnausko „Marija, Marija" ir t. t. Iš jos kulto atsirado pasaulinių lyrikos kūrinių, kaip Eichendorfo, Novalio, Rilke's arba kad ir Dante's Marijos pagarbinimas „Dieviškosios komedijos" pabaigoje. Menininkai, kurie gal labiau negu kiti kurie žmonės jaučia moteriškumo vaidmenį mūsosios būties sąrangoje, savaime krypsta į Mariją, nes joje regi amžiną ir neprilygstamą šito moteriškumo įsikūnijimą ir buvimą. Kiekviena moteris, kurią jie kada nors yra mylėję ar gerbę, jiems pasidaro tik kelias į Mariją, tik netobula šios Pilnutinės Moters išraiška. „Aš Tave matau tūkstantyje paveikslų, – sako Novalis, – bet nė vienas negali man išreikšti to, ką aš regiu savo širdyje". Tai yra kiekvieno menininko, maža to, kiekvieno žmogaus posakis, kuriuo jis gali apibūdinti savą Marijos išgyvenimą. Žmogui Marija apsireiškia kiekviename žingsnyje. Mes ją regime tūkstančiuose moterų ir mergaičių. Tačiau nė viena jų negali išsemti to amžinojo moteriškumo, to dieviškojo moters idealo, tos dieviškosios grožio pilnybės, kurį žmogus regi bei išgyvena Dievo Motinoje ir sykiu Mergelėje Marijoje. Užbaikime šį straipsnį Šventojo Rašto žodžiais, kuriuose Bažnyčia brevijoriaus maldose taip pat taiko Marijai: „Kurie mane randa, randa gyvenimą ir semiasi Viešpaties išganymo. Visi, kurie manęs nekenčia, myli mirtį". Rasti Mariją reiškia rasti visokeriopos gyvybės bei išganymo šaltinį. Nekęsti Marijos, reiškia nekęsti gyvybės ir tuo pačiu mylėti mirtį.

KULTŪRINĖ MARIJOS REIKŠMĖ

Kserksas, pasiekęs persų karaliaus sostą, surengė didžiulę šventę. Ištisą pusmetį traukėsi iškilmės. Pradžioje sukvietė karo vadus, didikus, toliau pirklius, valdininkus, o paskutinę savaitę visa tauta turėjo sueiti ir užbaigti tokios pergalės paminėjimą. Čia visi turėjo progos nustebti karaliaus dvaro turtingumu, puotos didingumu ir valgių bei gėrimų įvairumu. Paskutinę dieną karalius panorėjo tautai padaryti didžiausią džiaugsmą. Jis paprašė karalienę, pasipuošusią puikiausiais drabužiais, su karališku vainiku ant galvos, išeiti ir pasirodyti miniai. Ji taip padarė, ir tuo iškilmės buvo baigtos.

Šis pasakojimas slepia savyje gilią tiesą. Jis parodo, kad kiekvienas džiaugsmas nebus pilnas, jei jame nedalyvaus moteris. Tą patvirtina visų šeimynų šventė, kur motina turi visados pirmąją rolę; tą pat rodo ir vidurinių amžių legendos, kronikos, dailiosios literatūros veikalai, aiškiai pabrėžią, jog moters dalyvavimas puotose ar iškilmėse būdavo visados būtinas. Mūsų laikų pasilinksminimai – gal ir nesąmoningai – šitą tiesą dar labiau sustiprina.

Dėl ko taip yra? Per lėkšta būtų tam priežasties ieškoti priešingų lyčių patraukime. Koks čia gali būti patraukimas šeimų šventėse arba tautos iškilmėse, kur karalienė ar prezidentienė visados dalyvauja? Priežastis yra daug gilesnė. Ji glūdi bendrajame moteriškumo paskyrime, ji yra to amžinojo moteriškumo išraiška. Bet koks gi yra tas moters paskyrimas? Kas yra tas amžinasis moteriškumas? Paieškokime tam idealios istorinės moters ir panagrinėkime josios ypatybes.

Moters idealas yra Marija. Savo nuolankiais žodžiais „Štai aš Viešpaties tarnaitė" ji perkeitė pasaulio moteriškumą iš pat pagrindų. Pirmiau moteris buvo pražūties – kiekvienos pražūties – pradžia, įvykusi pačiame žmonijos gyvenimo ritmetyje ir traukusis per visus amžius. Dabar moteris tampa atpirkimo pradžia. Per pirmąją Ievą į pasaulį atėjo nuodėmė, per antrąją – Išganymas. Moteris dabar pasidarė palaimos šaltinis, nes per Marijos rankas eina visos antprigimtinio gyvenimo malonės, o moteriškumas yra visų žemės džiaugsmų pradžia ir galas.

Bet kas labiausiai mums krinta į akį Marijos gyvenime? *Marija buvo Mergaitė*, Mergaitė absoliutiška šito žodžio prasme, Mergaitė visais atžvilgiais, amžinai Mergaitė. Josios mergystė buvo Dievo apvaizdos protestas prieš tą pirmąjį nuodėmės padarinį, kuris pažadino kūną sukilti prieš sielą ir kuris labiausiai parodo medžiagos viešpatavimą dvasiai. Tai buvo gašlumo jausmai. Marijos amžinąja mergyste Dievas nugalėjo šitą tvarkos suardymą ir, nepaisydamas net prigimties įstatymų, tiesiog juos laužydamas, Jis apsaugojo Mariją nuo kiekvieno šituo atžvilgiu net netobulumo. Bet Marija nebuvo *tik* Mergaitė. *Marija buvo ir Motina*, paties Dievo Motina ir kartu mūsų visų Motina, gimdydama mus malonės gyvenimui. Dievo motinystė yra Marijos garbinimo pagrindas. Jeigu mergyste Marija nugalėjo tą toliausiai nuo dvasios stovintį gašlumo instinktą, tai motinyste ji padarė mergystę vaisingą. Naujojo Įstatymo mergystė nėra tik pasyvi dorybė. Ji, prisiartindama prie Bažnyčios veikimo, gimdo Kristų dvasiniu būdu žmonių širdyse, susivienydama su juo per šv. sakramentų įtaką.

Štai du svarbiausi Marijos bruožai: *mergystė ir motinystė*. Mergaitė ir Motina! Tai moteriškumo idealas. Mergystė pareiškia kilnesniąją idealo dalį; kilnesniąją, bet vis dėlto tik dalį. Motinystė ją papildo ir idealą padaro tobulą. Ir šis idealas puikiausią išraišką rado Marijos asmenyje.

Taigi moters paskyrimas ir yra būti motina, jei ne fiziškai, tai dvasiškai, nenustojant kartu būti ir mergaite, irgi jei

ne fiziškai, tai bent dvasiškai. O ši motinystė ir mergystė yra tojo amžino moteriškumo esmė. Jis visu savo skaidrumu realizavosi Marijoje, bet jis turi bent dalimi realizuotis kiekvienoje moteryje, jei ji nori būti tuo, kuo jai skirta būti, būtent palaimos ir džiaugsmo teikėja. Fiziškai būti kartu mergaite ir motina galėjo tik viena Marija. Bet Naujojo Įstatymo mergaitės gali būti dvasiniu būdu motinos, dvasine motinyste gali pasidaryti panašios į Mariją. Juk Marijos garbė irgi nesiremia tik grynai kūniška Kristaus motinyste. Kai kartą viena moteris, stebėdamasi Viešpaties darbais, kalbėjo: „Palaimintos įsčios, kurios tave nešiojo, ir krūtys, kurias žindai" (*Lk 11, 27*), pats Kristus nurodė į kūniškos motinystės papildymą dvasine motinyste: „palaiminti tie, kurie klausosi Dievo žodžio ir jo laikosi" (*11, 28*). Ir priešingai, šios žemės motinos gal būti dvasiškai mergaitės, siaurindamos ligi minimum kūno viešpatavimo ribas.

Taigi dabar bus aiški ta priežastis, kodėl moteris yra laikoma džiaugsmo nešėja. Juk gimdyti žmogų – vis tiek ar fiziškai, ar dvasiškai – tai reiškia įvesti jį į naują gyvenimą, į gyvenimą daug skaidresnį ir džiaugsmingesnį, negu buvo prieš tai. O būti mergaite reiškia nugalėti medžiagos viešpatavimą ir grąžinti dvasiai pirmykštį josios paskyrimą. Moteryje visa tai randa išraiškos, ir todėl pasaulis ją už tai gerbia. Šios pagarbos pagrindas yra Marija. Ir štai čia sutinkame pirmą žymę Marijos įtakos kultūrai. Vadinasi, visoks moters kultas, josios vertės iškėlimas, josios ištraukimas iš stabmeldiško pažeminimo – vis tai yra Marijos garbinimo padariniai. Moters siela yra daug anksčiau susirišusi su amžinybe negu vyro. Bet kad tą susirišimą pastebėtų pasaulis, reikėjo idealo, konkretaus idealo, ir jis pasirodė Marijos asmenyje. Nuo to laiko moters istorijoje atsivertė naujas lapas. Mes vėliau matysime, kaip moters meilė veda prie Marijos meilės, nes pasaulis moteryje myli tąjį amžinąjį moteriškumą, kuris pakelia mūsų sielas ir teikia joms džiaugsmo, o tojo moteriškumo idealas buvo Marija. Taigi ir nuoseklu, kad nuo netobulo idealo kylama prie amžinai tobulo.

Marija ir menas

Kiekvienas išviršinės kultūros darbas turi turėti šaknis išvidiniame šventumo darbe, ir kiekvienas išvidinis šventumo darbas turi pasireikšti puikia išviršine kultūra. Visoks išviršinis veikimas – tebūnie jis ir geriausias – yra tik „žvangantis varis" (*1 Kor 13, 1*). Bet iš kitos pusės, išvidinis šventumo siekimas be viršutinių darbų yra kvietizmu[1] kvepianti paklaida. Išvidinis tobulumas pasireiškiąs išviršiniais darbais jungia kultūrą su religija, ir šito vienijimosi pasiekti vaisiai yra kilniausias žmonijos pastangų laimėjimas. Tai yra pirmieji pranašai tos didžiosios sintezės – sujungti kultūrą ir religiją, kurios žmonija visais amžiais siekė ir tebesiekia. Pirmoje eilėje pirmuoju tokiu pranašu eina *religinis menas*. Amžinąją religinę idėją jis paverčia regimuoju ženklu, įkūnydamas ją medžiagoje ir tuo būdu priartindamas šią antprigimtiniam gyvenimui. Religinio meno kūrėjas jau pačiu savo kūrybos aktu pašvenčia savo darbą, ir čia yra religinio meno veikalų gerbimo pagrindas, nors Bažnyčios veiksmais jie ir nebūtų pašventinti.

Taigi mes ir norėtume dabar pažiūrėti, kiek Marija yra padariusi įtakos religiniam menui ir kiek josios garbinimas pastūmi priekin tos didžiosios sintezės artėjimą. Liesime daugiausia poeziją. Kitas šakas užkliudysim tik praeidami.

Pasaulinės reikšmės veikaluose Mariją pirmukart turbūt sutinkame *Dante's* kūryboje. Baigdamas savo „Dieviškąją komediją", jis jautė reikalo pagarbinti ir Dievo Motiną, kurią Beatričė, ištiesusi rankas, meldė už poetą:

O, savojo sūnaus duktė, mergele
Ir motina, romumo bei rimties
Nepasiekta viršūne visagale!

[1] *Kvietizmas* moko, kad tobulumą pasiekti žmogus gali nieko neveikdamas. Jis tegul tik sėdi ir laukia įkvėpimo. Toks mokslas yra Bažnyčios pasmerktas.

Tu grožį žmogiškosios prigimties
Iškėlei taip aukštai, jog pats Kūrėjas
Dalim panoro tapti jos būties.

Tavosios meilės kaitris įsodrėjęs
Dausų tyloj pagimdė gėlę tą,
Kokios kitur nėra dar nieks regėjęs.

Tu, meilės saule amžinai karšta,
Čia šildai mus, o žemėj tolimojoj
Esi vilties versmė nesudrumsta.

Virš mūs tu taip galingai suplasnojai,
Jog semiasi mirtingieji sparnai
Stiprybės tik malonėje tavojoj.

Tava dosnybė visados pilnai
Išpildo mūsų prašymą menkiausią
Ir net pralenkia troškimus dažnai.

Tu – širdingiausia ir gailestingiausia,
Nes savyje įkūnijai vien tu
Tai, kas yra pasuly tobuliausia.

(Vertė A. Churginas)

Petrarca savo „Canzioniere" užbaigė irgi Marijos pagarbinimu. Šitas poetas patvirtino tą dėsnį, kad ideali moters meilė veda prie Marijos. Petrarca, apdainuodamas savo Laurą, niekur savo meilės nevaizduoja realistiškai, kaip antikos poetai. Tokia platoniška meilė iškelia poetą aukščiau paprastų geismų, ji teikia jam laimės, žadina ilgesį; ji veikia kaip dorybė ir kelia norą amžinos, dangiškosios, niekados negęstančios meilės. Ir šis noras išsiveržia himnu į Švenčiausiąją Mergelę:

„Žmogaus mergaite! Išdidumo priešininke! Aš papasakosiu tau apie meilės pradžią, ir tu pasigailėsi pavargusios širdies. Jei aš jau mažą žemės dulkelę su tokiu ištikimumu pamylėjau (autorius tu-

ri galvoj savo Laurą. – *A. Mc.), tad ką aš padarysiu su tavim, tu malonus sutvėrime! Jeigu aš iš savo skurdo ir pažeminimo tik tavo dėka pakilau, tad ar neturiu garbinti tavo vardą, tavo mintis, sielą, širdį ir ašaras? Arti jau diena... Laikas ateina, mano išrinktoji, ir mano širdis veržiasi. Užtark pas savo Sūnų, tikrąjį žmogų ir tikrąjį Dievą, kad jis priimtų mano sielą į amžiną ramybę".*

Stabmeldiškoji renesanso kultūra, atgabenusi į poeziją ištisą antikos dievų bagažą, aptemdė Marijos grožį. Protestantizmas, paneigdamas Marijos Nekaltąjį Prasidėjimą, pakirto josios garbinimo pagrindą: Marija iš protestantų religijos buvo išbraukta. Bet tuo pačiu Protestantiškoji bažnyčia neteko tos gaivinančios šilumos, neteko to jaukumo, kuriuo visados pasižymi Katalikų bažnyčia. Ir dabar patys supranta, kad „Marijos paveikslo išskyrimas buvo neapsakoma protestantizmui skriauda" (Paulis de Lagardes). Šiuo metu Marija gyveno liaudies poezijoje, gyveno josios širdyje ir rengėsi naujam laimėjimui meno srityje. Šio laimėjimo garbė tenka pirmiausia Vokietijos romantikams. Ir nuo to laiko, kai Novalis puikiomis savo giesmėmis „Ich sehe dich in tausend Bilder", „Wer einmal, Mutter, dich erblickt" ir savo raštu „Die Christenheit oder Europa" atidavė Marijai poetiškąją duoklę, nuo to laiko Josios įtaka nesiliauja net nė protestantų poezijoje. Romantikams garbė, kad jie tąjį Goethe's garbinamąjį *ewige Weiblichkeit* surado tikrai pačiame jojo skaidrume, pačiame moters ideale.

Jau Augustas Wilhelmas von Schlegelis atidengė užmirštąjį poezijoje Marijos asmenį. Tiesa, jojo Marija dar yra „Mater dolorosa":

„Krauju Altorius Dievo Avinėliui jau parengtas... Motinos veidas bąla mirtinoje baimėje, sausos akys apsiniaukusios, nebylės lūpos jau negali nė žodžio tarti. Ir nė viena mirtingoji moteris nepatyrė tokio skausmo... Kadaise pranašauta jai: Tavo širdį pervers kalavijas".

Tą pat gali pasakyti ir Friedrichas von Schlegelis „Klagesang der Mutter Gottes".

Bet užtat *Novalis* minėtose giesmėse Mariją iškėlė ligi nepasiekiamų meno aukštybių. Šio romantiškiausio iš romantikų poeto psichinė evoliucija irgi puikiai rodo, kaip ideali moters meilė veda prie Marijos. Pradžioje ir Fr. Schlegelis, ir Novalis begalybės troškimo patenkinimą manė rasią platoniškoje moters meilėje. Todėl šio paskutiniojo „Nakties himnuose" aiškiai vyraujanti idėja yra dviejų besimylinčių sielų vienybė. Mirusioji poeto sužadėtinė Sofija čia yra to degančio ilgesio objektas, kurio netekimas yra baisesnis ir už pačią mirtį. Bet juo toliau, juo labiau Novalis ima suprasti skausmo prasmę, ima suprasti, kad mirtis nėra toks įvykis, kuris gali suardyti žmogaus laimę, pagrįstą amžina ir abipusiška meile. Tai buvo perėjimo laikotarpis prie „Geistliche Lieder". Ir štai tos „dvasiškos giesmės" apvainikuojamos dviem himnais Švenčiausiajai Mergelei:

„Kas pamatė kartą tave, Motina, tas nuodėmės jau nebus nugalėtas: atsiskirdamas nuo tavęs, jis nuliūs ir amžinai mylės tave. O tavo garbės atsiminimas bus didžiausia jo dvasiai paguoda... Dažnai sapnuodamas mačiau tave, tokią gražią, tokią nuoširdžią; mažasis Dievas ant tavo rankų norėjo pasigailėti manęs – žaislelio, bet tu pakėlei išdidų žvilgsnį ir pranykai tarp debesų. Ką padariau tau, vargšas? Meldžiausi pilnas ilgesio, ir argi tavo koplytėlės, palaimintoji karaliene, nebuvo mėgiamiausios mano vietos?.. Nesuskaitoma daugybę kartų tu stovėjai prie manęs, o aš su kūdikišku džiaugsmu žiūrėjau į tave. Tavo kūdikėlis man padavė rankutę, o tu juokeisi pilna malonumo ir pabučiavai mane. O dangiškoji valanda!.."

„Matau tave, Marija, taip puikiai pavaizduotą tūkstančiuose paveikslų, bet nė vienas jų neatitinką tą, kurį mato mano siela..."

Josephas von Eichendorffas taip pat sudėjo Marijai poetiškąją auką puikiomis savo eilėmis „O Maria, meine Liebe":

„O Marija, mano meile! Kai atsimenu tave, žūsta ir skausmas, ir liūdesys, o tavo paveikslas, lyg ryto aušra, peršviečia ir džiaugsmą, ir žemiškąjį skausmą, ir apima visą mano širdį. Ant vaivorykštės lanko tu stovi, apsupta garbe, stovi viršuje žemės ir jūros, o dangiškas judesys visokį gyvenimą traukia prie motiniškos tavo širdies..."

Iš romantikų dar galima paminėti Clemensą Brentano, Fr. W. Weberį, Maxą von Schenkendorfą ir kt., kurie vienokiu ar kitokiu būdu prisidėjo prie Marijos atgaivinimo poezijoje.

Marija menui daro įtakos ligi pat šių dienų. Štai 1928 m. Vokietijoje išėjo antologija[2], kurioje surinkta moderniškųjų poetų eilės, apdainuojančios Mariją. Tai rodo, kad žmogaus širdis reikalauja Marijos, to amžino moteriškumo. Knygos įžangoje rašoma: „Jeigu Marija nebūtų buvusi sutverta, ji būtų savaime gyvenusi žmogaus sieloje, nes ji yra pirmapradis pasąmonio išgyvenimas". Daugumas šios knygos poetų yra protestantai. Tai irgi rodo, kad nepaisant dogmatiško Marijos paneigimo, josios įtaka randa priėjimą net į tų širdis, kurių religija Ją neigia. „Ir kad protestantai daugiausia, – rašoma toje pačioje įžangoje, – dalyvauja moderniškoje Marijos poezijoje, tai tas parodo, kaip ši poezija kyla iš pačių sielos gelmių, iš gryno žmoniškumo, kaip ji savo simboliška esme visuomet yra išvidinis būtinumas ir visuomet naujas ilgesys" (*p. XVI*).

Jeigu dabar prisiminsime krikščioniškojo renesanso tapytojų (Rafaelio, Leonardo da Vinci'o) kūrinius, Palestrinos muziką, tai turėsime aiškų vaizdą, kiek Marijos garbinimas daro menui įtakos. Amžinasis moteriškumas, motinystė ir mergystė yra visados naujos ir amžinai neišsemiamos temos genialiausiems menininkams. Šie dalykai yra kartu ir tas kelias, kuriuo einama prie minėtos didžiausios sintezės – sujungti kultūrą ir religiją. Taigi šituo atžvilgiu Marijos kultūrinė reikšmė įgyja nepaprastos svarbos. Būdama Tarpininkė tarp Dievo ir žmogaus, ji jungia savyje prigimtį su antprigimtimi ir kuria naują, pilnutinį gyvenimą.

Marija ir visuomenė

Renesansas visą kultūrą pakreipė kitokiu keliu. Norėdamas išlaisvinti gyvenimą iš po religijos globos, jis stojo su ja

[2] Die moderne Mariendichtungen: eine Anthologie, Von Erich Boekemühl, Gotha, 1928. Leopold Klotz.

į kovą ne tik kaip su jungiančiu kultūrą elementu, bet ir kaip su slopinančiu žmogaus dvasią prietaru. Jis norėjo religijai ne parodyti jai priderančią vietą, bet visiškai ją iš gyvenimo išbraukti. Toks pasikėsinimas, žinoma, buvo iš pat pradžių jau pasmerktas pralaimėti, ir ta gaivalinga kova prieš Dievą, prieš visą antprigimtinį gyvenimą nuėjo niekais. Nereliginio gyvenimo šalininkai pasitikėjo jaunuomene, bet po trejetos kartų tas pasitikėjimas buvo apviltas. Jaunieji vėl grįžo prie religijos. Ir kas svarbiausia, šis religinis jaunimo judėjimas prasidėjo Marijos garbinimo atjauninimu.

Būrelis jaunų Romos kolegijos studentų sudarė grupę, kurios tikslas buvo labiau garbinti Švenčiausiąją Mergelę. Tai buvo Marijos kongregacijų pradžia. Šiandien po šimto su viršum metų, jos išsiplatino beveik po visas Vakarų Europos šalis. Jųjų nariais yra ir kaimo jaunimas, ir darbininkų sūnūs, ir moksleiviai, ir studentai, ir net aukštas vietas užėmę žmonės.

Svarbiausias šių kongregacijų tikslas yra Marijos garbinimas. Bet tai nėra tik graži, įstatuose įrašyta frazė. Ne! Tai yra gyvenimas, tai yra tikėjimas. Jaunieji sako, „Marija!" ir jaučia, kad šitas žodis jaukiai skamba jųjų lūpose, kad jo prasmė malonia šiluma apima gyvenimu plazdančias širdis. Šis žodis jiems primena Nazareto namelį, kuriame augo toks pat Jaunikaitis, kaip ir jie, po tos pačios Motinos globa ir priežiūra, kuriai ir jie yra pasivedę. Jie sako „Marija" ir, kūdikiškai džiaugdamiesi, žino, kad ne veltui taria tokį vardą, nes „nuo amžių negirdėta, kad kas, meldęs Marijos, būtų buvęs apleistas" (šv. Bernardas). Marija jauniesiems yra šeimyniško gyvenimo simbolis, simbolis skaisčios meilės ir kantraus ištikimumo savo pareigoms ligi galo. Ir nuostabus dalykas: jaunieji garbina Mariją, o senieji stebisi. Tai tikrai prasmingas įvykis, religiniam ir kultūriniam gyvenimui atverčiąs naują lapą. Marija pasidarė jaunimo širdies reikalas. Suprantama dėl ko: amžinojo moteriškumo idealas žavi kiekvieną, o tuo labiau jauną širdį.

Marijos kongregacijų reikšmė visuomeniškam gyvenimui yra be galo didelė. Jos rengia naują amžių, jos tiesia pama-

tus naujam gyvenimui. Juk reikia tikėtis, kad žmonija į susipynusius renesanso šunkelius jau nebegrįš, kad pačią save naikinančios kovos prieš Dievą jau nebekels, kad išauš naujas rytas, sintetinio gyvenimo rytas. Taigi šitos kongregacijos, kaip ir religinis menas, artina visuomeniškąjį gyvenimą, tą praktinio veikimo srities išdavą[3], prie religijos ir tuo būdu tiesia kitą kelią prie tos didžiosios sintezės. Jau tik šituo vienu atžvilgiu, nepaisant atskirų narių naudos, kultūrinė jų svarba yra be galo reikšminga. O visa tai yra Marijos garbinimo pasėkos. Dievas atėjo per Mariją į pasaulį, bet pasaulis pas Dievą nueiti irgi turi per Mariją. Tai yra vienintelis tikras kelias. Ir praktika rodo, kad šituo keliu pradedama vis labiau eiti. Laikas jau būtų ir Lietuvos kultūrai įžengti į šitą kelią. Visoks kitas klydinėjimas yra tik laiko gaišinimas. Taip tautos, taip atskiri asmens pateisinti savo buvimą istorijos akyse gali tik šituo keliu eidami. Prisiminkime visa tai, aukodami Marijai pirmųjų žibučių puokštelę.

[3] Trys yra kultūros sritys: praktinio veikimo, pažinimo ir kūrybos sritis. Valia praktinėje srityje formuoja *visuomeniškąjį gyvenimą*, protas pažinimo srityje – *mokslą* ir jausmai kūrybos srityje – *meną*. *Religinis menas* artina meną prie religijos, *religinės draugijos* artina visuomeniškąjį gyvenimą. Vienas tik mokslas šiandieną dar yra kažkaip nutolęs.

MARIJA, MARIJA!

Artėjąs pavasaris pirmykščia savo nekaltybe, savo gėlėmis, kurios yra skaistaus gyvenimo simbolis, kelte kelia mūsų sielą į tas sritis, kurios yra nepaliestos žemės dulkių, kur dar viskas gryna ir nekalta. Katalikų bažnyčia puikiai suprato atbundančios gamtos prasmę, gegužės mėnesį paskirdama Marijos garbei. Marija savo kilniu žmoniškumu, sujungtu su Dievo malone, visados traukė ir trauks prie savęs jaunas širdis, kurioms žemės meilė yra tik įvadas į amžinąją meilę. – Tarp pavasario ir Marijos yra dar ir kitas panašumas. Pavasaris yra pranašas ir pradžia naujo gyvenimo *gamtoje*. Marija buvo pranašas ir pradžia naujo gyvenimo *žmonijoje*. Marija buvo skaisti atpirkimo aušra, po kurios užtekėjo didi Išganymo Saulė – Jėzus Kristus. Kaip *pavasaris* yra pavasaris gamtoje, kaip *jaunystė* yra pavasaris žmogaus amžiuje, taip *Marija* yra pavasaris Katalikų religijoje. Štai kodėl šitie trys dalykai dvelkia visados pirmykščia nekaltybe.

„Mano motina"

Amerikiečiams apgulus Filipinų salas, laivyne įvyko nuostabus atsitikimas. Jau turėjo prasidėti apšaudymas, kai staiga vieno jūreivio švarkas nukrito į jūrą. Jūreivis prašė leisti švarką išsiimti. Kai jam buvo neleista, jis šoko į vandenį. Visi manė, kad jis esąs bailys ir norįs pabėgti. Bet jis tuoj vėl užlipo ant laivo lubų, nešdamasis šlapią švarką. Deja, tas jam

nieko nepagelbėjo. Už neklausymą buvo pasodintas į karcerį ir karo teismo nuteistas kalėti keletą metų.

Generolas Dewey, kuris paskaitė ištarmę, paklausė nelaimingą jūreivį, kodėl jis dėl tokio skarmalo taip kvailai pasielgė. Jūreivis išsitraukė iš kišenės fotografiją ir rodydamas ją generolui pasakė: „Mano motina".

Švarke, kuris įkrito į jūrą, buvo jo motinos paveikslas, kurį jis būtinai norėjo išgelbėti.

Tuomet generolas Dewey ištiesė jam ranką ir dovanojo bausmę, sakydamas: „Jūreiviai, kurie dėl savo motinos paveikslo stato pavojun gyvybę, ištikimai kovos ir už savo tėvynę".

Jaunasis drauge! Ir tavo sieloje glūdi tavo dangiškosios Motinos paveikslas, paveikslas Mergelės Marijos. Ar esi pasirengęs dėl jo pasiaukoti?

Mergelė Marija yra dangiškoji tavo Motina. Kartok tai sau nuolat: Marija yra mano Motina. Jeigu ji mano Motina, vadinasi, visais reikalais aš galiu tiesiog į ją kreiptis, galiu jai atverti savo sielą, galiu prašyti jos pagalbos, kai mano siela atsidurs sunkioje kovoje su gundymais. Jeigu ji mano Motina, vadinasi, ji visados maloniai žiūri į mane, nors ir tūkstančiai nuodėmių mane slėgtų; ji išgirs mano šauksmą vargo metu ir pasigailės manęs.

Štai kokių gaivinančių minčių kyla iš to, kad Marija yra mano Motina.

Gegužės vakaras

Gegužės saulė jau netoli laidos. Prieš pusvalandį metei ankštą kambarėlį, sausoką geometrijos vadovėlį ir išbėgai į žaidimų aikštę. Čia futbolas, juokas, jaunystė ir rausvi besileidžiančios saulės spinduliai... Staiga prabyla bažnyčios varpas. Visą šį mėnesį jo balsas gieda vieną didingą *Ave Maria*. Žaidimai sustoja. Skubiai purtini truputį dulkėtus drabužius, taisai išdrikusius plaukus, nosine nusišluostai įšilusį veidą ir bėgi bažnyčion.

Dega žvakės, kyla smilkylo dūmai, spindi altoriaus papuošalai. Čia – jaunystė ir nekaltybė.

Marija, Marija!
Skaisčiausia lelija!
Tu švieti aukštai ant dangaus.
Palengvink vergiją,
Pagelbėk žmoniją!
Išgelbėk nuo priešo baisaus.
.....
Ir kūno silpnybė,
Ir žemės puikybė,
Ir pragaro juodo dvasia
Į prapultį stumia
Žmonijos daugumą
Ir žudo galybe tamsia.
.....
Marija, Marija!
Skaisčiausia lelija!
Dangaus Karaliene šviesi!
Užstok prieš Aukščiausią
Tu žmogų menkiausią,
Nes viską pas Dievą gali!

Skamba giesmė. Visa: ir vargonų gaudimas, ir jaunuolių maldos žodžiai, ir gegužės vakaro malonus dvelkimas – visa susilieja į vieną meilingą *Marija, Marija*. Tai nežemiškos poezijos ir nežemiško grožio vaizdas. Gegužinės pamaldos yra gražiausios iš visos liturgijos.

Bet Marijos garbinimas duoda mūsų sielai ne tik švelnumo, bet ir jėgos kovoje su mūsų dvasios priešais. Josios pagalbos galime visuomet tikėtis, nes nuo amžių negirdėta, kad Marija būtų apleidusi tą, kuris josios šaukėsi. Net ir tuomet, kai pasitaikys tau nupulti, net ir tuomet ji neatstums tavęs, nes ji juk tavo Motina ir tu josios sūnus. Ji žiūri į tave gailiu žvilgsniu, o tavyje kyla jaunuoliškas gėdos jausmas: „Motina, tu esi tokia nekalta, tokia skaisti, o aš toks nuodėmingas!" Ar galėtum pakęsti josios žvilgsnį ir toliau gyventi seną gyvenimą?

„Dėl tavęs, mylimasis!"

1268 m. Todio mieste senatoriui Jacopone pagerbti buvo surengta šventė. Senatorius į iškilmes atvyko kartu su savo žmona, kuri, kaip dienos karalienė, sėdėjo tarp svečių. Staiga sugriuvo tribūnos, ir daugelis svečių buvo sužeista. Šventė, aišku, turėjo būti nutraukta. Senatorius ištraukė pusgyvę savo žmoną iš po griūvėsių ir norėjo atleisti josios diržą, kad galėtų laisviau kvėpuoti. Bet ji visomis jėgomis tam priešinosi. Vyras nunešė ją į kambarį, kuriame nieko nebuvo. Tuomet atsegė drabužius ir pamatė – po puikia šilko suknele jo žmona nešiojo storus ašutinius marškinius. Mirdama ji sušnibždėjo vyrui: „Juos aš nešiojau dėl tavęs, mylimasis!"

Nuostabus moters pasiaukojimas! Ji nešiojo atgailos drabužį tam, kad žemiški pasisekimai neapakintų josios vyro.

„Dėl tavęs", – kalba kiekviena Dievo Motinos ašara. „Dėl tavęs", – kalbėjo išbalęs jos veidas, kai ji stovėjo po kryžium.

Taigi, drauge, neįžeisk niekados savo dangiškos Motinos.

„Neužmušk, turiu motiną!"

Didžiojo karo metu bavarų kareivis susitiko prancūzų karininką. Pamatęs, kad gresia neišvengiama mirtis, karininkas sušuko: „Neužmušk, turiu motiną!" Bavaras kareivis nuleido šautuvą: jis negalėjo užmušti savo priešo. Tas vienas žodis jį sulaikė.

Laimingas jaunuolis, kuris šėlstančioje geidulių kovoje gali šauktis dangiškosios savo Motinos vardo. „Pagelbėk, Marija, juk tu mano Motina!" Šitas vienas vardas išvaiko išganymo priešus.

Kristupas Kolumbas laivą, kuriuo plaukdamas atrado Ameriką, buvo pavadinęs „Santa Maria". Jo kelionė laimingai pasisekė. Žmogaus gyvenimas irgi yra jūra, kurioje šėlsta dar didesnės audros – ypač jaunystėje – negu vandenyno plotuos. Taigi ar neverta savo laiveliui duoti irgi tokį pat vardą: „Santa Maria"?

Gal tau atrodys juokinga, kad pasakysiu, jog *kas jaunuoliška meile myli Mariją, tam ir mokytis lengviau sekasi.* Marija rūpinasi, kad josios garbintojai savo pareigas atliktų džiaugsmingai. O kas džiaugsmingai dirba, tam lengviau sekasi. Taip yra ir su mokslu.

Daug gėlių yra padėta prie Marijos kojų. Bet maloniausia dovana, gražiausia žemės gėlė yra jauna siela. Kas ją paaukoja savo dangiškai Motinai, gali būti tikras, kad aistrų karščiams užėjus ji nesuvys.

APIE KITUS ŠVENTUOSIUS

ŠV. AUGUSTINO DVASIOS EVOLIUCIJA

1. *Šv. Augustino laikų gyvenimas*

Milano ediktas (313 m.) buvo *pirmas viešasis krikščionybės laimėjimas.* Tris šimtus metų persekiojamoji religija dabar išeina iš katakombų urvų į erdvų pasaulį ir tampa oficiali Romos imperijos tikyba, tos imperijos, kurios sienos traukėsi nuo ūkanotų Britanijos krantų ligi karštosios Numidijos, kurios sūnus buvo ir šv. Augustinas. Dioklecianas pasakė: „Krikščionybė yra išnaikinta", o šis didis šventasis matė visišką josios laimėjimą ir buvo liudytojas stabmeldybės žlugimo. Antikinės senovės kultūra jau merdėjo. Konstantino viešpatavimo metu josios įtaka jau buvo besibaigianti. Julianas dar stengėsi ją atgaivinti, bet ankstyva mirtis niekais pavertė jo pastangas. Jovianas Valentinas I buvo tos nuomonės, kad stabmeldybė turi pamažu numirti. Ir tik Gracianas pirmutinis pradėjo su ja kovą. Stabmeldiškajam kultui jis atėmė valstybės globą, stabmeldiškiems kunigams atšaukė duotas jo pirmtakų privilegijas, deivės Viktorijos (pergalės deivės) statulą, kurią dar Augustas buvo pastatęs Romos senato posėdžių salėje, liepė išmesti laukan. Teodosijas I antikinę religiją visiškai pribaigė. 391–392 metais jis uždraudė aukoti kruvinas aukas, užgynė įeiti į stabmeldiškas šventyklas; visoks viešasis kultas pasidarė stabmeldžiams nebegalimas. Tai buvo *pirmas viešasis stabmeldybės pralaimėjimas.*

Ištuštėjo dabar puikiosios senovės šventyklos, Romos Kapitolijus buvo jau seniai sugriuvęs, stabmeldžiai būrių būriais ėjo krikštytis ir nusilenkti tam Nežinomam Dievui, kuriam dar Pauliaus laikais buvo Atėnuose pastatę altorių.

Stabmeldiškoji filosofija irgi rengėsi savo pačios laidotuvėms. Patys įvairių srovių pavadinimai – eklekticizmas, neopitagorizmas, neoplatonizmas, rytietiškai graikiškoji filosofija – jau rodo, kad nebuvo įstengiama sukurti ko nors naujo, kad žmonių dvasia, įsivėlusi į neišsprendžiamų klausimų tinklą, nerado kelio ir nebežinojo, kur dėtis.

Antikinis menas, ligi tobulybės viršūnių privedęs formą, pasijuto neturįs po savim pamato. Gęstančio helenizmo laikotarpyje nesukurta nė vieno žymesnio veikalo, nebuvo nė vieno genialaus menininko. Į paveldėtas formas neįstengta įdėti didingo turinio, ir tuo būdu meno gyvenimas buvo pasmerktas mirti.

Taip tad išvidinis išsekimas visiškai pakirto gęstančios antikos jėgas.

Tuo tarpu iš tamsių Reino ir Dunojaus miškų kilo naujos tautos. Rytai jau buvo seniai užmigę mirties miegu. Jie atliko savo uždavinį, perdavė kultūrą Vidužemio jūrų pakrantėms ir nuėjo ilsėtis. Garbingoji Helada buvo išsisėmusi ir pavargusi, Roma žuvo savo supuvime ir socialinėse suirutėse. Reikėjo tad, kad ateitų naujos tautos, kupinos gyvybės, kupinos jėgos kurti naujam gyvenimui ant naujų pamatų, nes senosios šiam darbui netiko. Ir tos tautos atėjo. Didysis kilnojimasis pažadino jąsias iš gilių girios glūdybių, pažadino tas tautas, kurios vėliau užvaldė Europą, perplaukė Atlantą, įsikūrė Indijoje; ėmėsi spręsti painiausių būties klausimų, daugelį išsprendė ir padėjo pamatą visai būsimajai Europos kultūrai. Tai buvo *germanai*.

Germanų įėjimas į istorijos areną buvo didžiausios šv. Augustino laikų gyvenimo įvykis. Jie visiškai parbloškė stabmeldiškąjį-antikinį pasaulį, parodė žibančių marmurų ir legionų niekingumą, nes *inexhausta iuventus* (taip Tacitas charakterizuoja germanus) buvo galingesnė už imperiją platybę ir didybę. Šiųjų barbarų apsuptame Hipono miestelyje prieš 1500 metų mirė ir šv. Augustinas.

Krikščionybė šiuo metu irgi išgyveno daug skaudžių smūgių. Ne visi stabmeldžiai krikštijosi iš įsitikinimo. Daugelis tik oficiališkai buvo krikščionys, bet gyveno stabmel-

diškai, o dar daugiau laikėsi stabmeldiškųjų prietarų. Nesuprastas gerai Kristaus mokslas, netikusiai derinamas su graikų filosofija, pagimdė daugybę erezijų, su kuriomis taip smarkiai kovojo vėliau šv. Augustinas, jog buvo net vadinamas „eretikų kūju". Svarbiausios to meto erezijos buvo *gnosticizmas* ir *manichėjizmas*.

Gnosticizmas kilo dėl nemokėjimo atsakyti, iš kur pasaulyje bloga. Blogio problema jau nuo senų senovės domino žmoniją, ir visi žymesnieji filosofai laužė sau galvas, norėdami surasti jojo priežastį. Gnostikai darė tą pat, tik jie rėmėsi ne katalikų mokslu, bet pagoniškąja filosofija – ir suklydo. Jie prileido du pradu: gerąjį ir blogąjį. *Dievas* yra gerasis principas, o *medžiaga* – blogasis, Dievas, žinoma, negalėjęs pats betarpiškai tverti blogojo prado – medžiagos; todėl jie prileido tarpinių būtybių, vadinamų *eonais*, kurių paskutinis ir sutvėręs medžiagą. Kadangi medžiaga yra blogas daiktas iš esmės, tad Kristus negalėjęs turėti kūno, vadinasi, jis gyveno, tik tariamu žmogaus pavidalu prisidengęs.

Tokiu pat dualizmu yra pagrįstas ir manichėjizmas. Pagal jį yra du principu: *gerasis* – šviesos dievas, ir *blogasis* – tamsos dievas. Juodu nuolat vienas su antru kovoja. Kad apsigintų, šviesos dievas išleido iš savęs *prožmogį*, kuriam padėti dar pasiuntė *gyvenimo dvasią*, ir tuo būdu tamsos dievas buvo nugalėtas, nors jis vis dar kelia maištą ir stengiasi, kur tik galėdamas pakenkti šviesos dievui. Nuo to prožmogio atitrūkusios šviesos dalys dabar įsikūnija žmonėse, nors bendrai žmonės savo buvimą ima iš tamsybių kunigaikščio. Jis pagimdė Adomą ir Ievą, kad tuo būdu palaikytų pagautą nuo prožmogio šviesos dalelę. Taigi moterystė ir gimdymas einanti iš blogojo principo. Sekta susidėjo iš trijų rūšių tikinčiųjų: žemiausiai buvo užginta valgyti mėsos, gerti vyno (*signaculum oris*), antroji klasė negalėjo dirbti (*signaculum manuum*), pagaliau aukščiausioji klasė turėjo susilaikyti nuo moterystės ir gimdymo (*signaculum sinus*). Ši fantastiška erezija buvo prisiviliojusi kurį laiką ir šv. Augustiną.

Reikėjo tad ginti grynąjį katalikų mokslą nuo eretikų užpuldinėjimų, reikėjo graikų filosofiją ir bendrai visą kultūrą

derinti su krikščionybe. Taurės buvo iškaltos iš puikiausio aukso tik, deja, tuščios. „Vyno nebėra", – skundėsi antikinis pasaulis. Bet Kristus atnešė toms taurėms turinį, reikėjo tik pripilti ir duoti ištroškusiai žmonijai. Šį darbą atliko *Bažnyčios Tėvai*. Jie buvo išauklėti klasiškoje atmosferoje, mokėsi daugumas pas stabmeldžius ir patys ilgai buvo stabmeldžiai; jie pasisavino visą ano meto mokslą, kultūros laimėjimus, ir pritaikė juos krikščionybės dėsniams. „Bažnyčios Tėvai antikos Testamentą, kuris kilo Graikijoje, sujungė su Izraelio Testamentu ir su krikščionybe į vieną neišskiriamą vienybę" (Adolfas Harnackas). Izraelis davė įstatymą, stabmeldžiai davė filosofiją. Bet ir įstatymas, ir filosofija buvo tik tiesos nuotrupos, juodu abu žinojo, ko siekia – tiesos Pilnybės, būtent, – bet nežinojo, kokiu keliu eiti. Ir štai Bažnyčios Tėvai parodė tą kelią, parodė Kristų: „Aš esu kelias!" Klasiškoji kultūra jiems buvo prirengiamoji mokykla pradėti sisteminti krikščionybės dėsnius, buvo neišsemiamas arsenalas puikiausių ginklų pagrįsti ir ginti krikščioniškojo mokslo tiesoms. Bažnyčios Tėvų raštuose slepiasi neapsakomas kultūrinis lobis. Jųjų veikalai padėjo pamatus visai vidurinių amžių kultūrai. O jeigu jų mokslo vaisiai negreit pribrendo, tai čia kaltas tas didis tautų kilnojimasis, tas visuotinis socialinio gyvenimo pakrikimas, neleidęs žmonėms susitelkti ir persvarstyti šitų vyrų darbus. Žymiausias visų Bažnyčios Tėvų, didžiausias visų amžių teologas ir filosofas yra *šv. Augustinas*.

2. *Šv. Augustino asmuo*

Harnackas šv. Augustiną palygino su Faustu. Taip! Šis didis šventasis tikrai buvo faustiškos prigimties. Fausto, išreiškusio aštuonioliktojo šimtmečio žmonijos ilgesį, vyriausias troškimas surasti tiesą labai primena šv. Augustino sielos šauksmą: „O tiesa, tiesa! Kaip labai trokšta tavęs mano siela!" Bet vis dėlto tarp juodviejų yra neužgrendžiamas tarpas: *šv. Augustino kova yra už Dievą, Fausto kova yra prieš Dievą*. Faustas tiesos ieško magijoje, galop susideda su Mefistofeliu, pa-

sineria į gyvenimo sūkurius ir žūsta. Šv. Augustinas pradeda nuo gyvenimo linksmybių, pereina religines ir filosofines klaidas ir prieina prie Dievo. Faustas žengė visiškai atbulai, kaip ir visas jo atstovaujamas to meto – ir dabartinis – pasaulis.

Geniali šv. Augustino dvasia nerimo, nerasdama absoliutiškos tiesos. Stabmeldiškasis lavinimas nedavė jam stiprių pagrindų. Patvirkęs anų laikų gyvenimas, karštas tikrai afrikietiškas jo kraujas stumte jį stūmė ieškoti realių smagumų. „Ir kas galėjo mane labiau pradžiuginti, kaip mylėti ir būti mylimam", – rašo jis pats (*Conf. II, 2*). Pozityvios religijos stoka (tuo metu šv. Augustinas dar nebuvo pakrikštytas) nedavė akstino varžyti savo aistras, ir jis ėjo per visus nuodėmingų džiaugsmų laipsnius. Aštuoniolikos metų pasiėmė pas save mergaitę, su kuria gyveno, nors į moterystę ir nemanė eiti. Bet ir tarp šitų kūniškų linksmybių, į kurias jis ypač įsileido atvykęs į Kartaginą, jojo siela alko, alko tikro džiaugsmo ir tikros tiesos. „Mano viduje buvo badas", – rašė jis vėliau (*Conf. III, 1*). „Ir argi toks mano gyvenimas buvo gyvenimas, mano Dieve?" (*Conf. III, 2*). Žemės džiaugsmais pasitenkina tik nykštukai. Milžinai ieško amžinos linksmybės. Ieškojo josios ir šv. Augustinas. Bet kur rasti? kuriuo keliu eiti?

Šitokios išvidinės krizės metu jis pakrypsta į manichėjizmą. Manichėjai, šv. Augustino liudijimu, nuolat kalbėję apie Jėzų Kristų, Šventąją Dvasią, apie tiesą (žr. *Conf. III, 6*), fantastiška savo pasaulėžiūra suviliojo jojo dvasią, taip ieškančią tiesos ir taip nusivylusią kūno smagybėmis. Nesuvokdamas, iš kur pasaulyje blogis, nesuprasdamas Dievo prigimties ir įsivaizduodamas jį medžiaginį (žr. *Conf. III, 7*), lengvai patikėjo tiems, kurie skelbė kitokį mokslą negu retorių mokyklos Tagastėje ar Kartaginoje. O kas nežino, kad geniali dvasia nėra konservatorė? Tuo labiau, kad gęstančios stabmeldybės metu viskas buvo suvesta tik į gražias išorines formas.

Bet kad manichėjizmo svaičiojimai neturi pagrindo, kad visas jų mokslas yra ne proto, tik vaizduotės padaras, – tą mato kiekvienas, rimčiau galvojąs žmogus. Tą pamatė ir šv. Augustinas. Milano vyskupo šv. Ambraziejaus pamokslai, gilus tiesų meditavimas parodė jam manichėjizmo klaidas, ir jis nu-

tarė jį visiškai pamesti. Bet kur eiti? Kur ieškoti tiesos, kurios taip labai troško jojo širdis?

Ieškojęs gyvenimo prasmės kūno smagumuose, ieškojęs manichėjų moksle ir niekur josios neradęs, šv. Augustinas pradėjo abejoti, ar iš viso galima pažinti tiesą. Jo patyrimas buvo dabar daug platesnis, proto žvilgis daug gilesnis, bet prie tiesos neprisiartinta nė trupučio. Po tiek klaidžiojimų – nė trupučio! Ir štai jis gyvena skepticizmo laikotarpį. Bet šitokia filosofija, būdama grynai negatyvinio pobūdžio, nekelianti ir negalinti kelti jokių problemų, aišku, nepatenkino šv. Augustino proto, kuris ieškojo ne neigimo, bet teigimo, amžino, nesikeičiančio teigimo, viską nušviečiančio, viską apimančio. Juk apie viską sakyti „ne" – tai vis tiek, ką ir nieko nesakyti. Tuo tarpu žmogus, kiekvienas žmogus – tuo labiau genialus – visada linksta realybėje pripažinti ir pažinimo tikrumą, ir tiesos objektyvumą, nors teorijoje būtų ir didžiausias skeptikas. Čia yra didžiausia skepticizmo silpnybė, kurią jautė ir patys jojo šalininkai. Jautė ją ir šv. Augustinas ir todėl skepticizmą pats laikė tik pereinamuoju etapu. Tuo tarpu prisidėjo prie Katalikų bažnyčios katechumenų, kol galop paaiškės, kur turi kreipti savo žingsnius.

Augustinas – katechumenas. Jis dabar pradeda tikėti, kad turbūt katalikybėje yra toji tiesa, kurios taip aistringai ieškojo ir kurios niekur nerado. Taip jis *tiki*, bet jis dar *nežino*. Jis dar neturi pagrindo, jo sielos dirva neparuošta Amžinosios Tiesos sėklai, kad priimtų mokslą to, kuris „stabmeldžiams yra paikybė" (šv. Paulius). Ir šitą dirvą jam parengė neoplatonizmas.

Šv. Katarinos bažnyčioje Pizoje yra paveikslas vaizduojąs šv. Tomo Akviniečio triumfą. Iš vienos jojo pusės stovi Aristotelis, iš kitos – Platonas ir kvepia savo išmintį Angeliškajam Daktarui. Šituo paveikslu norėta pasakyti tą pat, ką *Minucijus Felixas* pasakė žodžiais: „Krikščionys dabar yra filosofai, o senovės filosofai buvo krikščionys". Jie žinojo, kur reikia eiti, tik nežinojo, kuriuo keliu. Jie daugeliu atžvilgių prisiartino prie krikščionybės labai arti, jog, pavyzdžiui, Eusebijas Platoną net pavadino Atikos Moze. Pats šv. Augustinas nustebo skaitydamas jo dialogus: jie taip krikščioniškai skambėjo. Krikščiony-

bė ir buvo tiesos išbaigimas, išpildymas Sokrato, Aristotelio ir Platono nujautimų. Todėl suprantama, kad neoplatonikų raštai šv. Augustinui buvo geriausia prirengiamoji mokykla įžengti į krikščionybę. Nematerialinis jųjų Dievo supratimas, artimas krikščioniškajam Žodžiui jųjų Logas visiškai išdildė Augustino sieloje manichėjizmo likučius. Jis dabar pradėjo skaityti ir Šventąjį Raštą, ypač šv. Pauliaus Laiškus, kurie pirmiau, pamėgusiam klasišką formą, buvo labai nesklandūs ir negilūs. Tiesa, praktinis jo gyvenimas vis dar nesikeitė. Išėjus pirmajai konkubinai, iš kurios susilaukė sūnų Adeodatą, jis pasiėmė kitą. Bet tai buvo paskutiniai nuodėmės laimėjimai. Augustinas jau buvo arti amžinosios Tiesos vartų, pro kuriuos netrukus įėjo, ir ši Tiesa apgaubė visą jo sielą.

Bet kokią didžiulę kovą reikėjo pereiti šiam šventajam, kol galop pasijuto pergalėjęs. Pasaulio džiaugsmai, tuštybių tuštybės, senos draugystės laikė įsikibusios į jojo sielą ir šnabždėte šnabždėjo: „Argi pamesi mus! Nuo to laiko mes nebūsime su tavim amžinai! Nuo to laiko šis ir anas darbas tau bus užgintas amžinai" (*Conf. VIII, 11*). Ir didžiulė audra siautė jojo sieloje. Karštos ašaros dažnai vilgė susirūpinusį Augustino veidą. Kartą ši kova pasiekė aukščiausią laipsnį. Jis gulėjo po fygos medžiu ir graudžiai verkė. „Paleidau ašaroms vadžias, ir išsiveržė iš mano akių upeliai, maloni auka Tau, Dieve!.. Ar ilgai dar sakysiu: rytoj ir rytoj? Kodėl ne tuoj? Kodėl ne dabar turi būti galas mano nedorybėms?" (*Conf. VIII, 12*) Staiga iš netolimo namo pasigirdo balsas: „*Tolle, lege; tolle, lege* – Imk ir skaityk! Imk ir skaityk!" Tai buvo žaibas Augustino sielai. Jame jis matė Dievo paliepimą, todėl greit paėmė šv. Pauliaus Laiškus ir atsivertęs skaitė pirmą pasitaikiusi skyrių: „Kaip dieną elkimės padoriai, saugodamiesi apsirijimo ir girtavimo, palaidumo, neskaistumo, nesantaikos ir pavyduliavimo. Apsivilkite Viešpačiu Jėzumi Kristumi ir nelepinkite savo kūno, netenkinkite jo geidulių" (*Rom 13, 13–14*). Šitų žodžių užteko. Naktį iš 24 į 25 balandžio 387 m. Augustinas su savo sūnumi Adeodatu ir draugu Alypijumi buvo Milano vyskupo šv. Ambraziejaus pakrikštytas. Jis vėl verkė „tarp malonaus bažnyčios himnų ir giesmių skambėjimo" (*Conf. IX, 6*), bet tai jau

nebuvo kartaus nusivylimo ir klajonių ašaros, tik didaus džiaugsmo ir tyro entuziazmo. „Ir įėjo tiesa į mano širdį, ir užsidegė maldingumo jausmai, ir bėgo ašaros, bet man buvo gera su jomis" (*ten pat*).

Tai buvo galutinis jo laimėjimas. Surado absoliutiškąją Tiesą, surado gyvenimo prasmę ir tikslą, beliko daryti atgailą už savo jaunystės klaidas. Šiuo laiku Augustinas jau buvo 33 metų amžiaus. Nuo dabar prasideda jo šventumo laikotarpis.

Po motinos mirties jis grįžo iš Italijos atgal į Afriką ir čia pradėjo savo naująjį gyvenimą. Pašvęstas kunigu, vėliau vyskupu visa savo siela rūpinosi tikinčiųjų reikalais. Jojo pamokslininkavimas buvo tiesiog nuostabus. Dažnai sakydavo pamokslus po du kartu per dieną. Jis buvo didžiausias to meto Vakarų bažnyčios kalbėtojas. Privatiškame gyvenime be galo paprastas, kuklus, jis susilaikydavo nuo gardesnių valgių; prie stalo būdavo skaitoma kokia šventa knyga arba vedamas disputas mokslo klausimais. Jojo namuose negalėjo gyventi nė viena moteris, net nė artimiausia giminė. Ypač buvo dosnus pavargėliams. „Aš esu elgeta elgetoms ir mielai noriu juo būti, kad tuo būdu priklausyčiau Dievo vaikams".

Ambraziejus, Jeronimas[1] ir Augustinas buvo trys skaidriausios to meto Katalikų bažnyčios žvaigždės. Juos galima trumpai taip charakterizuoti: Ambraziejus – *charakteris*, Jeronimas – *talentas*, Augustinas – *genijus*. Savo minties gilumu, savo individualybės turtingumu jis žymiai pralenkia visus savo meto ir ilgų amžių po jo žmones. Jis stovi viso šito periodo viduryje, jungdamas stabmeldiškąjį pasaulį su krikščionybe ir tiesdamas vieną ranką Platonui, o antrąją – šv. Tomui Akviniečiui. Jis yra Vakarų filosofijos ir teologijos kūrėjas. Minties srovė, kuri eina per Platoną ir Plotiną, šv. Augustine rado suderinimą su krikščionybe, ir dabar ji pradeda klaben-

[1] *Šv. Ambraziejus* (340–395) buvo Milano vyskypas, žymus savo ganytojavimu ir savo raštais.

Šv. Jeronimas (334 ar 340–420), didis Šventojo Rašto žinovas, išvertęs jį iš hebrajų į lotynų kalbą. Jojo vertimas, vadinamoji *Vulgata*, ir šiandien yra Katalikų bažnyčios vartojamas.

ti į mūsų laikų kultūros rūmų vartus. Po 1500 m. žmonija atsidūrė vėl tose pačiose dvasinės atmosferos sąlygose, kokiose buvo ir Augustino laikais. Tada geso stabmeldiškoji kultūra, dabar gęsta renesanso kultūra, sukurta irgi žmogaus stabmeldžio, žmogaus, kuris norėjo nuversti Dievą nuo Visatos Karaliaus sosto ir pats ten atsisėsti. Naujųjų laikų istorija yra šv. Augustino gyvenimo istorija. Bet jeigu mūsų laikai *pradėjo* su šv. Augustinu eiti, tegul su juo ir *pabaigia*. Keliamas balsas, kad be šv. Augustino mes neišspręsime dabar kilusių problemų, nesugebėsime gerai pagrįsti auštančio naujo amžiaus. Tai yra tiesa ir ši tiesa šv. Augustiną dar labiau priartina prie mūsų laikų. Šių metų jubiliejus gal nudengs tą nežinojimo kaukę, kuri šį didį šventąjį ir mąstytoją buvo paslėpusi nuo moderniškojo pasaulio, nes vis dėlto reikia sutikti, kad mūsų žmonėms yra labiau žinomas šv. Augustino tik vardas, negu raštai ir bendrai mokslas. Kai dr. Johnas S. Zybura išsiuntinėjo Anglijos, Amerikos ir Kanados profesoriams anketą dėl neoscholastikos, tai šie atsakė, kad dabartinis nedraugiškumas tomizmui nėra joks nedraugiškumas, bet tik abejingumas, kyląs dėl *nežinojimo*... Moderniškosios filosofijos šalininkai *apie* šv. Tomą *šiek tiek* skaitę. Tai tik *„apie"* ir *„šiek tiek"*! Jei taip yra su šv. Tomu, tad ką bekalbėti apie šv. Augustiną, kuris laiko atžvilgiu yra taip tolimas. Bet jo dvasia mūsų laikams yra daug artimesnė negu šv. Tomo. Todėl nenuostabu, kad taip filosofija, taip teologija dabar vis labiau pradeda krypti į šv. Augustiną. Ir kažin ar šis jubiliejus nebus augustinizmo laimėjimas šių mokslų pasaulyje?

Šis ugningas filosofas, jungęs savyje intuicijos gilumą su refleksijos platumu, šis didis šventasis, buvęs ir didis nusidėjėlis; šis žmogus, vienijęs afrikietišką temperamentą su helenišku rimtumu, orientališką patosą su stabmeldišku sodrumu, graikų idealizmą su rymiečių patvarumu ir minties griežtumu; ši amžinai kovojanti, amžinai nerami, lyg įaudrinta jūra, asmenybė užsitarnauja visokeriopos mūsų pagarbos ne tik kaip genialus mokslininkas ar didis šventasis, bet ir kaip mūsų laikų Mokytojas, rodąs kiekvienai kultūros krypčiai jos tikrąjį kelią – *civitas Dei!*

ŽMOGIŠKOSIOS NETIKRYBĖS ŠVENTASIS
Pranciškaus Asyžiečio užmojis ir jo prasmė

1. Klausimo pobūdis

Sąmoningai vadiname šv. Pranciškaus Asyžiečio darbą *užmoju*, ne veikla. Nes iš tikro jis veikalo nė nepaliko: jis paliko mums tik savo paties pastangų kryptį ir save patį kaip įkūnytą šios krypties regimybę, visu grožiu spindinčią jo asmenybėje, tačiau nesusiklosčiusią bendruomene ir todėl nevirtusią šiosios būsena istorijoje. Tai, kas tęsiasi po Pranciškaus mirties jau septynetą amžių su viršum pranciškonų vienuolijos atšakomis, yra istorinio vyksmo padaras – ne ta prasme, kad šis vyksmas išugdo bei išskleidžia kiekvieną pradmenį ligi pilnutinio pavidalo, bet ta, kad čia jis išskleidė bei išugdė ano pradmens *priešingybę*. Bažnyčios istorikai kreipia mūsų dėmesį į tai, kad, mirštant šv. Dominykui (1221), dominikonų ordinas jau buvo *institucija*; mirštant gi šv. Pranciškui (1226), pranciškonų ordinas vis dar tebebuvo tik *sąjūdis*[1]. Tačiau ar dėl to, kad Pranciškus „nebuvo organizatorius", o, kaip sako Dante, „užtekėjo žemei tarsi saulė"? kad „jis buvo mistikas, poetas, dainos ir maldos žmogus, o ne kanonistas, teologas, pamokslininkas-ginčininkas (*Kontroversprediger*)" (*ten pat*)? Vykdamas į Artimuosius Rytus misijų (1219), Pranciškus paskyrė savo vietininkais (*vicarii*) Matą iš Narnio ir Grigalių iš Neapolio, kurie, pasinaudodami šventojo nebuvimu, tuojau įvedė naują regulą ir atidarydino Bolonijoje studijų na-

[1] *Jedin Hubert*, Handbuch der Kirchengeschichte (sudėtinis veikalas), Die Mittelalterliche Kirche (įvairūs autoriai): *Wolter Hans*, SJ, Die Bettelorden, Freiburg i. Br., 1968, t. III/2, p. 226.

mus (plg. *ten pat*). „Argi Pranciškus anksčiau nepermatė jų nusistatymo?", klausia Bažnyčios istorikai (plg. *H. Wolter*, SJ, *ten pat*). Taip pat laikoma mįsle, kodėl, Pranciškui atsisakius viršininko pareigų, ordino vadovais buvo išrinkti visų pirma Alias iš Cortonos, o po jo Jonas Parentis (1227), kurie ordiną pasuko kitu keliu, negu jį buvo norėjęs vesti pats jo steigėjas (plg. *Wolter H., p. 226–227*), tuo įgalindami ne tik paties ordino suskilimą, bet net jo dalies atsigrįžimą prieš Bažnyčią: „Praėjus beveik lygiai šimtui metų po įsteigimo, dalis pranciškonų ordino virto pirmaeile tvirtove sukilėliams prieš Šventąjį Sostą. Jie teisingai kovojo prieš supasaulėjusią ir nekrikščionišką dvasią, vis labiau besiplečiančią tiek Romos kurijoje, tiek jų pačių ordine. Bet jų kova ne kartą buvo išjuoka idealo, už kurį jie tarėsi kovoją"[2]. Tą patį teigia ir kitas žinomas Bažnyčios istorikas: „Šie vyrai neturėjo jėgos ginti savo idealo, kaip tai buvo daręs šv. Pranciškus: tyliai, kantriai, klusniai; jie griebėsi maišto kaip religiniai aklatikiai"[3].

Ką visa tai reiškia: tik paprastą nuokrypą nuo paties Pranciškaus ar proveržį mūsojo būvio dialektikos, kuri pačia sąvoka yra dvipusė, todėl istorijos anaiptol nėra visados išvystoma pageidaujama linkme, net jei pats pageidautojas būtų ir serafiškas šventasis? Pranciškus yra savo broliams labai įtaigiai pabrėžęs: „Nekalbėkime apie jokį kitą kelią ir apie jokį kitą gyvenimo būdą, kaip tik apie tą, kurį man Viešpats yra parodęs savo gailestingumu"[4]. Tačiau – kodėl nekalbėti? Ir kas yra tasai ypatingas kelias, kad Pranciškus jo taip atkakliai laikėsi ir jį taip įsakmiai kitiems piršo? Po septynių su puse amžių atsakyti į tai yra kiek lengviau negu pradžioje, kadangi ši pradžia buvo per daug pridengta *dorine skraiste* <...> doras ir net šventas žmogus negalėtų būti eidamas ir kitu keliu – šv. Augustino, šv. Benedikto, šv. Bernardo, kaip į tai labai pagrįstai nurodė ir patys Pranciškaus

[2] *Wolter Hans*, t. III/2: *Iserloh Erwin*, Die Spiritualbewegung und der Armutsstreit, p. 459.

[3] *Lortz Joseph*, Die unvergessliche Heilige, Düsseldorf, 1954, p. 24.

[4] Cit. iš: *Maceina A.* Saulės giesmė, Brooklyn, 1954, p. 299.

broliai 1222 metų Sekminių sueigos metu prašydami Ostijos kardinolą, kad jis prikalbėtų Pranciškų „paklausyti mokytų brolių patarimo"[5]. Tačiau Pranciškus to nė girdėti nenorėjo. Ar jis buvo užsispyrėlis? „Viešpats pašaukė mane eiti paprastumo ir nusižeminimo keliu", – atsakė jis kardinolui, perdavusiam brolių pageidavimus (plg. *ten pat*). Bet ar kiti vienuolynai nebuvo pašaukti eiti tokiu pat keliu? Kaip tad suvokė Pranciškus paprastumą ir nusižeminimą, jeigu jis tarėsi *jais* skiriąsis nuo kitų ligšiolinių vienuolynų? Praėjus ketveriems metams po Pranciškaus mirties, popiežius Grigalius IX, pranciškonų prašomas, paskelbė, esą Pranciškaus testamentas neturįs įstatymo galios[6]. Tačiau juk kiekvienas testamentas reiškia tik valią, o ne galią. Kokią tad gi *valią* reiškia Pranciškaus testamentas, jei reikia kreiptis net į popiežių prašant paaiškinti, ar ši valia ordiną įpareigoja? Ir koks yra šios valios *turinys*, jei patyrę, kad ji *nėra* įstatymas, vieni džiūgauja, kiti gi traukiasi kurdami naują sąjūdį (pranciškonai spiritualai)?

Šio straipsnio uždavinys užtat ir yra žvilgterėti į šv. Pranciškaus valią bei jos turinį, interpretuojant juos žmogiškojo būvio šviesoje. Juk tai, ko Asyžietis norėjo, buvo, kaip žinoma, ne kas kita, kaip vykdyti Evangeliją. Tačiau ką reiškia: *vykdyti Evangeliją*? Evangelija gali būti ir suprasta, ir vykdoma tik ryšium su žmogaus būkle pasaulyje. Tai ši būklė yra dirva, į kurią esti sėjama Evangelijos sėkla, čia žmonių sumindoma, čia paukščių sulesama, čia erškėčių užgožiama, čia saulės sudžiovinama, čia galop įsišaknijanti ir auganti (plg. *Lk 8, 5–8*). Tai vaizdai, nusaką Evangelijos santykį su ta ar kita žmogiškąja būkle. Kas tad imasi vykdyti Evangeliją, turi visų pirma suvokti, kokią žmogaus būklę pasaulyje jis deda į šio vykdymo pagrindus. Evangelijos vykdymas nėra tik grynai religinis uždavinys; jis yra kartu ir metafizinis uždavinys, vadinasi, įžvalga į tam tikrą padėtį, kurioje žmogus

[5] Plg. Saulės giesmė, p. 299.

[6] Plg. popiežiaus Grigaliaus IX bulę „Quo elongati" 1230 m., cit. iš: Handbuch der Kirchengeschichte, t. II/2, p. 308–309.

buvoja: tai rūpestis kaip tik *šią* padėtį padaryti dirva Evangelijos sėklai. Jeigu tad Pranciškus, kaip pats pabrėžia, turėjo savitą kelią bei savitą būdą Evangelijai vykdyti, tai savaime jis turėjo turėti ir savitą žmogaus būklės pasaulyje sampratą. Norint suvokti Pranciškaus užmojį, reikia visų pirma ir atskleisti šią sampratą.

Dar daugiau: Pranciškaus įsteigto ordino suskilimas, kovos tarp savęs ir su bažnytine vyresnybe, nuolatinis regulos kaitaliojimas, Pranciškaus žodžių peraiškinimas sau priimtina prasme buvo apraiškos ne religinės Evangelijos vykdymo pusės, bet kaip tik *metafizinės* pusės. Nes metafizinis Evangelijos vykdymo pagrindas apsprendžia ir religines priemones, reikalingas šiam vykdymui. Asmens tobulinimui yra visai vis tiek, ar vienuolis turės tik apsiaustą su virve ir kelnes, kaip norėjo Pranciškus, ar dar ir knygų bei kitų kasdienos reikmenų, kurių Pranciškus nepakentė; ar vienuolija bus turtinga ūkiais ir namais, kaip buvo ir yra įprasta, ar gyvens tik šia diena, kaip Pranciškaus buvo užsimota. Tačiau tai yra anaiptol ne vis tiek metafizinei žmogaus būklės sampratai, kuri šiais dalykais išeina aikštėn. Knygomis apsistatęs ir dviejuose kambarėliuose gyvenąs benediktinas *objektyviai* nusako visiškai kitokią žmogaus būklę, negu kalnų oloje įsitaisęs ar į dykumas pasitraukęs atsiskyrėlis. Tai nėra tik laipsnio skirtumas; tai esmės skirtumas. Ir štai Pranciškaus sekėjai to nesuprato. Jie nesuprato, kokia gi žmogiškoji būklė yra padėta į *pranciškinio* Evangelijos vykdymo pagrindą; nesuprato nei tie, kurie mėgino Pranciškaus valią keisti, nei tie, kurie tarėsi lieką jai ištikimi. Abeji rungėsi tarp savęs už įvairias religines praktikas, kurios visos yra lygiai geros ir vienaprasmės; tačiau jie nepasiklausė, kokia *idėja* šias praktikas grindžia bei jomis apsireiškia. Užtat Pranciškaus valios keitėjai nustojo pranciškinio savitumo, o Pranciškaus valios vykdytojai virto svaičiotojais. Šia prasme ir sakėme, kad istorinis vyksmas išvystė Pranciškaus užmojį kaip pradmenį į šiojo priešingybę, nes pats Pranciškus stengėsi kurti kažką labai savitą, nebūdamas anaiptol svajotojas. Todėl Pranciš-

kaus užmojo drama yra paties žmogiškojo būvio drama, vykusi ir tebevykstanti Bažnyčios istorijos scenoje. – Kokie yra šios dramos „veiksmai"?

2. *Žmogiškojo būvio dialektika*

Vokiečių filosofas katalikas Peteris Wustas (1884–1940), sklaidydamas dviejų Evangelijos sūnų – ištikimojo ir palaidūno – palyginimą, klausia: „Kuris gi brolis pasirinko tikrąjį kelią?"[7] Iš sykio atrodo, kad atsakymas esąs savaime aiškus: be abejo, vyresnysis, pasilikęs tėvo namuose ir ištikimai bei klusniai jam tarnavęs. Giliau betgi pamąstę, pradedame abejoti, ar iš tikro vyresniojo sūnaus būsena yra *tikroji* žmogaus būsena. Juk argi grįžęs sūnus palaidūnas nėra savo vidumi turtingesnis, negu visą laiką namie buvojęs ištikimasis? Argi vyresniojo brolio rūstis dėl tėvo džiaugsmo neliudija jo dvasios skurdo? Vyresnysis sūnus pasiliko namų užuovėjoje ir sukasdienėjo; sakykime atvirai: *suburžuazėjo*. Jis pasidarė atstumiantis, koktus ir net priklus. Jis ir pats tai jaučia, užtat murma; jis pavydi jaunesniajam broliui anaiptol ne ožiuko ar veršiuko, o anų pavojingų bei netikrų tolybių, iš kurių šisai dabar grįžo į namų tikrybę; jis gerai žino, kad tokio džiaugsmo, kokį išgyveno tėvas, sulaukęs dingusio sūnaus, jis niekados nebūtų galėjęs pažadinti. Tiesa, tėvas į jo priekaištą, esą jis buvęs lyg ir pastumtas šalin, pagrįstai atsako: „Tu visuomet su manimi, ir visa, kas mano, yra ir tavo" (*Lk 15, 31*). Tai reiškia: pjaukis ožiuką ar veršiuką, kada tik nori, ir puotauk, kiek nori. Ir vis dėlto abu – ir tėvas, ir vyresnysis sūnus – jaučia, kad šitokia „puota" namų saugumoje bus ne džiaugsmo puota, o tik, naujoviškai kalbant, kasdienė „party" kaip buržuazinės gyvensenos išraiška. *Namų saugumas suplokština žmogų*. Namų būvis yra vienamatis: tai begalinė lyguma, neturinti nei kalnų, nei prarajų, todėl neme-

[7] *Wust Peter*, Ungewissheit und Wagnis // Gesammelte Werke, Münster, 1965, t. IV, p. 29.

tafizinė pačia savo esme. Ji neakstina žmogaus *klausti*, vadinasi, filosofuoti: vyresnysis brolis nesusimąsto jaunesniajam grįžus, o tik rūstauja, jausdamasis nuskriaustas, nežinodamas betgi, nei kieno, nei kodėl. *Nes pats namų tikrumas yra žmogui skriauda.* Ir ši metafizinė skriauda kaip tik prabyla vyresniojo brolio lūpomis, tačiau tiek kasdieniškai, jog tikroji jos prasmė dingsta nudėvėtų žodžių virtinėje. Ne! Vyresniojo sūnaus kelias buvoti namie negali būti tikrasis žmogaus kelias.

Ar tai reiškia, kad tikrasis kelias yra sūnaus palaidūno? Jis „susiėmęs savo dalį, iškeliavo į tolimą šalį" (*Lk 15, 13*), vadinasi, namų tikrybę iškeitė į pasaulio netikrybę. Tai drąsus žingsnis, ir mes jaučiame esą jo traukiami, kaip kad jo patrauktas jautėsi ir vyresnysis brolis, susidūręs akis akin su grįžusiu jaunesniuoju. Tačiau pasaulio netikrybėje galima taip lygiai smukti, kaip ir namų tikrybėje, nes *netikrybei gresia visiškai tikrovinis pavojus virsti palaidumu.* Paveldėtoji dalis tada esti išeikvojama „su kekšėmis" (*Lk 15, 30*) ir žmogus tampa kiauliaganiu, dairydamasis „bent ankščių jovalo" (*Lk 15, 16*), kadangi *badauja* būdamas nusviestas į neprotingo gyvulio eiles. Žmogiškumo pažeminimas yra neišvengiama palaidumo pasekmė. Tada kyla paliktų namų ilgesys. Pasaulio netikrybėn išvykęs žmogus suvokia smunkančią savo padėtį, keliasi ir grįžta pas paliktą tėvą, jausdamasis esąs nebevertas vadintis sūnumi, todėl šiajam taria: „Priimk mane bent samdiniu!" (*Lk 15, 19*) Be abejo, ši nuosmukio sąmonė padaro sūnų palaidūną filosofuojantį: jis apmąsto savą būklę, suvokia savą nuopuolį, kartu betgi ir ryžtą keltis. Ir jis iš tikro keliasi, nugalėdamas žlugdantįjį palaidumą: „buvo miręs ir vėl atgijo" (*Lk 15, 32*). Tačiau tuo jis anaiptol nepašalina kaltės bei nevertybės. Didžiulis tėvo džiaugsmas sūnui grįžus yra prasminga šios kaltės bei nevertybės išraiška: džiaugiamės ne tuo, kas visados prie mūsų buvoja, bet tuo, kas buvo pražuvę ir vėl atsirado. Žūtis yra praėjusi psichologiškai, todėl džiūgaujame; bet žūtis yra visados dabartinė metafiziškai, todėl drebame, kad prisikėlusysis galėjo ir likti miręs. Jaunesniojo brolio kelias palikti tėvo namus irgi negali būti tikrasis žmogaus kelias.

Šiame Kristaus palyginime P. Wustas regi žmogiškojo būvio dialektikos prasmenį arba, kaip jis pats sako, „prasmės vienybę" (*p. 31*), būtent: buvoti įtampoje tarp tikrybės ir netikrybės, tarp sotaus saugumo „namie" ir alkstančio nesaugumo „svetur"; patirti tikrybės nevertumą netikrybės akivaizdoje ir netikrybės pavojų tikrybės užuovėjoje. *Reikia palikti „namus", kad „svetimoje šalyje" patirtum jų palaimą.* Tai klaiki dialektika, tačiau neišvengiama. Kas ją suardo, iš anksto apsispręsdamas už vieną jos narį, tas žygiuoja klystkeliu. Tikrasis kelias yra tik tikrybės-netikrybės vienybė. Užtat namo grįžusis sūnus palaidūnas ir yra mūsų išgyvenamas kaip patrauklesnis, palyginus jį su nuolatos „už pečiaus" sėdinčiu vyresniuoju sūnumi; patrauklesnis todėl, kad jame jaučiame aną prasmės vienybę, įvykdytą, deja, nuosmukio, pažeminimo ir kančios kaina. Bet ar ne tai turėjo galvoje ir pats Išganytojas, kalbėdamas savo mokiniams pakeliui į Emauso miestelį: „Argi Mesijas neturėjo viso to iškentėti ir įžengti į savo garbę?" (*Lk 24, 26*).

Antra vertus, čia pat P. Wustas kreipia mūsų dėmesį į *nenumaldomą žmogiškosios tikrybės troškulį*: „Saugumo siekimas tiek prasikiša visų gyvenimo patyrimų priekin, jog tik nedaugelis supranta slaptą tėvo nepasitenkinimą namie pasilikusiu vyresniuoju sūnumi" (*p. 42*). Saugumui bei tikrybei yra aukojama beveik viskas: sąžinė ir garbė, laisvė ir teisė, asmens ir tautos. Tuo tarpu netikrybė, pasak Wusto, yra išgyvenama „kaip kažkas, kas yra priešinga žmogaus prigimčiai; nuo netikrybės staigmenų žmogus stengiasi gintis visomis jam prieinamomis priemonėmis" (*p. 32*); netikrybė jam atrodo esanti „ne kas kita, kaip trukdomasis jo gyvenimo, o gal net ir viso pasaulio sąrangos sandas, su kuriuo žmogus turįs stoti kovon be atlydos" (*p. 35*). Užtat tie, kurie apsisprendžia už netikrybę, yra laikomi „įtartinais subjektais", „neramiais klajokliais", „ramybės drumstėjais" (*ten pat*), nuotykininkais, sutinkamais „visose gyvenimo srityse" (*p. 42*). Be abejo, Wustas žino, kad esama ir „didžių, kilnių, dorinių asmenybių, kurios ar dėl laimingo paveldėjimo, ar dėl gilaus gyvenimo patyrimo sugeba pažinti ar bent nujausti žmogiš-

kosios netikrybės prasmę" (*p. 42*). Tačiau tai yra „nepaprastos asmenybės" (*ten pat*), ir šis jų *nepaprastumas* tik patvirtina, kad „apskritai bet koks gyvenimo iracionalumas yra išgyvenamas kaip tikroji mūsų būvio grėsmė" (*ten pat*). Tikrybės bei saugumo troškulys žmoguje yra nenumaldomas, o jo siekimas – visuotinis.

Iš tikrųjų betgi tiek savo prigimties sąranga, tiek savo būkle pasaulyje žmogus, pasak Wusto, yra *„animal insecurum* – nesaugus gyvūnas" (*p. 45*). Nesaugumas yra įaustas į pačią jo būtybę kaip sąranginis jos pradmuo: jau gimdamas žmogus žengia į pavojų pilną gyvenimą ir lieka reikalingas kito pagalbos ligi pat galo. Nei medžiaginis aprūpinimas, nei dvasinis pažinimas bei sprendimas, nei galop religinis išganymas jam niekad nėra laiduoti: „objektyviai žiūrint, žmogus yra nesaugi būtybė" (*p. 46*). *Netikrybė yra jo būsena pasaulyje,* išeinanti aikštėn baime, rūpesčiu, abejone, svyravimu. Žmogus niekad nėra tikras, kad jis išsilaikys kūnu, teisingai pažins protu, reikiamai apsispręs valia. Laisvės pradmuo, persunkiąs žmogaus sąrangą ligi pat jo organų atvirybės, yra šio objektyvaus nesaugumo bei netikrumo šaltinis. Šia prasme Wustas teisingai vadina žmogų „iš pagrindų bename būtybe" (*p. 54*), nes jeigu „namai" reiškia saugumą bei tikrybę, tai *objektyviai* žmogus „namų" neturi: jis visados yra pakeliui ir niekad ne namie, nes būti „namie" reiškia būti tikram. O kur ir kada gi žmogus yra ar gali būti tikras?

Čia tad ir atsiskleidžia žmogiškojo būvio dialektika: nebūti „namie" ir ieškotis „namų"; būti netikram sava sąranga ir trokšti tikrybės savu nusistatymu; būti apspręstam netikrybei ir kovoti už tikrybę; būti neapdraustam niekad ir niekur ir kurti „apdraudą" visur ir viskam; jausti patį žmogiškąjį būvį esant nuotykį ir bėgti nuo kiekvieno nuotykio. Iš tiesų tikrybė-netikrybė yra pats ryškiausias žmogiškojo būvio apsprendimas arba „egzistencialija", išeinanti aikštėn kiekvienoje žmogaus būklėje pasaulyje ir įtempdama šią būklę ligi aukščiausio laipsnio. Nuosekliai tad ir Evangelijos vykdymas neišvengiamai atsiduria šios dialektikos įtakoje. Kas imasi vykdyti Evangeliją, turi atsakyti – sąmonin-

gai ar nesąmoningai – į klausimą, kaip jis pats yra nusistatęs žmogiškosios tikrybės-netikrybės atžvilgiu. Tai pagrindinė sąlyga religinės jo veiklos pobūdžiui ir šios veiklos sėkmei istorijoje.

3. *Vienuolynas dialektikos atžvilgiu*

Būdamas vienas iš daugelio būdų Evangelijai vykdyti, vienuolynas savaime žadina klausimą: koks yra jo santykis su tikrybės-netikrybės dialektika? Tik į tai atsakę, galėsime suprasti šv. Pranciškaus užmojį – jo savitumą ir istorinį jo išsivystymą į savo priešingybę.

Yra gana būdinga, kad žodis „vienuolis" (*mónachos*) nusako kaip tik tai, kas juo reiškiamas objektas iš tikro *nėra*: „vienuolis" turėtų būti žmogus, buvojąs vienišai. Tuo tarpu iš tikrųjų *vienuolis niekad nėra vienišas*. Jis yra įsijungęs į bendruomenę visu plotu: malda, darbu, poilsiu; naktį nerakinamos ar neužsklendžiamos jo vienutės durys yra šio įsijungimo prasmuo. Vienuolis niekad nėra atsiskyręs nuo kitų. Eremitizmas yra pakenčiamas vienuolyne tik retais atvejais ir tik labai retuose ordinuose – Rytų bažnyčioje dažniau negu Vakarų bažnyčioje. Ir vis dėlto vienuolynas yra išaugęs iš atskirybės: pradžioje vienuolis iš tikro yra buvęs *vienas* (*mónos*): tai žmogus, nutraukęs santykius su pasauliu ir išėjęs į dykumą, kad buvotų vienišas Viešpaties akivaizdoje. Pradinis vienuolis gyveno atskirumoje (*anáchoresis*). Žodis ir juo reiškiama sąvoka čia buvo tapatūs. Be abejo, Egipto ir Sirijos dykumų vienuoliai susieidavo kartais bendroms maldoms ir bendriems pasitarimams; jie net ir gyvendavo netoli vienas nuo kito: eremitų kolonijos yra buvusios Palestinoje, Sirijoje, Egipte ir, jei tikėsime istorikais, jau ketvirtajame šimtmetyje turėjusios tūkstančius vienuolių[8]. Ir vis dėlto tai buvo tik

[8] Plg. *Décarreaux Jean*, Les moines et la civilisation en Occident, Paris, 1962, p. 66–81; *Festugière A. J.*, OP, Les moines d'Orient, Paris, 1960–1964, t. I, p. 41–57.

atskiruolių susitikimai, bet ne bendruomeninis gyvenimas. Nes šios kolonijos neturėjo jokios regulos, jokių nuostatų, jokių viršininkų; kiekvienas gyveno pagal savo būdą, ne sykį net bėgdamas nuo žmonių, kaip tai liudija netyčiomis užtikti dykumose atsiskyrėliai, sava išvaizda buvę pasidarę panašūs labiau į žvėris negu į žmones.[9]

Nėra abejonės, kad šio pradinio vienuolio santykis su tikrybės-netikrybės dialektika aiškiai sviro *netikrybės* pusėn. Nes palikti kultūrinę bendruomenę ir pasitraukti gamtinėn dykumon reiškia padaryti pavojų sava būsena: pavojus atsiskyrėlio gyvenime yra ne atskiras įvykis, bet pastovi būklė. Jis ištinka jį ne retkarčiais, kaip kultūroje gyvenantįjį, bet jis jo tyko visą laiką. Kiekvienas pradinis vienuolis buvo „sūnus palaidūnas", žiūrint į jį kultūrinės bendruomenės akimis, nes buvo palikęs saugius kultūros „namus" ir išėjęs į apskritai žmogui „svetimą šalį" gamtinės aplinkos pavidalu. O jokia gamtinė aplinka, tebūtų ji ir vešliausia, žmogui saugumo nelaiduoja, ypač *dykuma*, kuri kaip tik ir yra buvusi pirmųjų vienuolių gyvenvietė. Joje žmogus smunka net ir dvasiškai, nes greitai išeikvoja išsineštą kultūrinį lobį: mokslinės pažintys, meninis skonis, gražus elgesys vienumoje susidėvi labai greitai. Gi vienišas tikėjimo paslapčių apmąstymas anaiptol neatstoja kultūrinio lavinimosi, kadangi vyksta be kritikos ar pataisų, todėl ne sykį nueina pavojinga ir net nesveika linkme. Juk argi nebūdinga, kad Rytų bažnyčia, sukūrusi krikščionybei vienuolinį gyvenimo būdą, pagimdė sykiu ir visas svarbiausias erezijas. Pradinis vienuolis iš tikro gyveno netikrybėje ir netikrybe visais žmogiškojo būvio atžvilgiais.

Ir vis dėlto ši netikrybė buvo pasirinkta *tikrybės* dėlei. „Kodėl vienuoliai visa paliko ir pasitraukė vienumon?" – klausia Uta Ranke-Heinemann (konvertitė) savo knygoje „Ankstyvieji vienuoliai" (1964)[10]. Ji teisingai paneigia pažiūrą, esą vienuolių atsiradimas buvęs atoveika prieš Bažnyčios supasaulėjimą, ypač prasidėjus imperatoriaus Konstantino jai suteiktų lais-

[9] Plg. *Festugière A. J.* Les moines d'Orient, p. 42–43.
[10] *Ranke-Heinemann Uta*, Das frühe Mönchtum, Essen, 1964, p. 18.

vių tarpsniui (313). Taip pat neatlaiko kritikos nė pažiūra, esą padoresnieji krikščionys ėję į dykumas, nepakęsdami smukusios helenistinės kultūros. Tačiau mūsų neįtikina nė pačios U. Ranke's-Heinemann atstovaujama Theodoreto (IV a.) pažiūra, kad „Dievo meilė buvo tai, kas kildino vienuolinę būseną" ir kad todėl vienuolynų istorija yra „Dievo meilės istorija" (*ten pat*); neįtikina visų pirma todėl, kad Dievą mylėti ir galima, ir reikia kiekvienoje būklėje, taigi ir gyvenant bendruomenėje bei dirbant kultūrinį darbą; antra, neįtikina todėl, kad *Dievą galima mylėti tik mylint žmogų*: „Kas nemyli savo brolio, kurį mato, negali mylėti Dievo, kurio nemato" (*1 Jn 4, 20*); žmogų mylėti privalu ne „žodžiu ar liežuviu, bet darbu ir tiesa" (*1 Jn 3, 18*). Pasitraukus gi į dykumą, žmogaus meilė kaip tik nustoja darbo ir tiesos pobūdžio, virsdama *žodine*, vadinasi, nebetikra, kaip kad yra bendruomenėje. Užtat *bėgti nuo žmogaus meilės reiškia bėgti kartu ir nuo Dievo meilės*. Galimas daiktas, kad subjektyviai pirminiai vienuoliai ir buvo tikėję, esą jie traukiasi į dykumas Dievo meilės vedami. Objektyviai betgi šis jų traukimasis buvo ir liko Dievo meilės klystkelis. Nes dykumoje Dievas nepasidaro regimesnis. O neregimo Dievo meilė, kaip tai įsakmiai pabrėžia apaštalas Jonas, eina tik per regimo žmogaus meilę.

Atrodo, kad tikrasis akstinas vienuoliams kilti yra buvęs išganymo tikrybės troškulys, būtent: *vienuoliai bėgo iš kultūros į gamtą todėl, kad tarėsi vienumoje rasią saugesnį kelią būti išganytiems*. P. Wustas įžvalgiai pastebi, kad „pavojingą svyravimą tarp tikrybės ir netikrybės žmogus įtampiausiai patiria kaip tik aukščiausioje gyvenimo vertės plotmėje", būtent išganymo plotmėje[11], užtat ir ieškosi saugiausio kelio. O šis kelias savaime pasisiūlo vienuolinės būsenos lytimi dykumoje. Tai gražiai pavaizduoja dviejų atsiskyrėlių susitikimas, aprašytas A. J. Festugière knygoje „Rytų vienuoliai" (1961). Vienas atsiskyrėlis gyvenęs dykumoje visiškai nuogas, kitas dėvėjęs pakulinį maišą. Kartą šis pastarasis panorėjęs pasikalbėti su nuoguoju, tačiau tasai bėgęs vis tolyn ir tolyn. „Sustok!" – šaukęs maišu apsivilkusis. – „Aš vejuos tave dėl Dievo meilės!" – „O aš bėgu nuo tavęs dėl Dievo

meilės", – atsakęs nuogalius. Ir tik tada, kai besivejantysis išsivilkęs savo maišą ir nusviedęs jį šalin, bėgantysis sustojęs, palaukęs ir prisiartinusiajam taręs – „Kadangi tu numetei nuo savęs pasaulio dumblą (*la fange*; originale: *tèn hýlen toũ kósmou. – A. Mc.*), tai aš palauksiu tavęs". Prisiartinusis prabilęs: „Tėve, tarki man tik vieną žodį: kaip galėčiau būti išganytas?" Bėgusysis atsakęs: „Venk žmonių ir tylėk; tai ir būsi išganytas"[12]. Greičiausiai šis susitikimas yra legenda. Tačiau ji aiškiai liudija, kad *rūpestis išganymu yra buvęs pagrindinis atsiskyrėlių rūpestis ir kad vengimas žmonių yra buvęs laikomas saugiausiu keliu išganyman.* Be abejonės, atsiskyrėliai žinojo, kad ir dykuma yra pilna pagundų: „Demonų esama visur", rašo Festugière (*p. 26*). Tačiau vienuoliai tikėjosi, kad kova su demonais dykumose galinti būti tikriau laimėta, negu žmonių bendruomenėje: atsispirti demonui moters pavidalu esą lengviau, negu moteriai demono pavidalu (plg. šv. Antano gundymus). Trumpai tariant, prigimtoji netikrybė maisto, apvalkalo, pastogės, sveikatos, senatvės atvejais atrodė pradiniams vienuoliams esanti verta prisiimti ir pakelti didesnio antgamtinio saugumo dėlei.

Bet štai Pachomijaus pastangomis Tabenisėje (apie 320 m.), Aukštutiniame Egipte prie Nilo, buvo įsteigtas pirmasis vienuolynas *bendruomeninio gyvenimo* (*koinobia*) pavidalu – mūro siena apvesti pastatai: maldykla, valgykla, miegamasis, virtuvė, dirbtuvė ir t. t., greitai tapęs pavyzdžiu visam tolimesniam vienuolinės būsenos išsivystymui, taip kad bendruomenininkai (koinobitai, arba cenobitai) pamažu pakeitė atsiskyrėlius (eremitus). Pachomijus sudarė pirmąją šių bendruomenininkų regulą koptų kalba; į lotynų kalbą ją išvertė šv. Jeronimas, o Vakarų vienuolynams pritaikė šv. Benediktas. „Net ligi šv. Ignaco Loyolos konstitucijų galima, – pasak U. Ranke's-Heinemann, – atsekti šios regulos įtaką"[13]. Pagrindinis skirtumas tarp vienuolio-atsiskyrėlio ir vienuolio-bendruomenininko bu-

[11] *Wust Peter*, Ungewissheit und Wagnis, p. 41.
[12] Plg. *Festugière A. J.* Les moines d'Orient, p. 43.
[13] *Ranke-Heinemann Uta*, Das frühe Mönchtum, p. 14.

vo *klusnumas* savam viršininkui. Tiesa, ne vienas atsiskyrėlis irgi turėjo savą dvasinį vadovą, kuriam pakluso. Tačiau atsiskyrėlio klusnumas buvo daugiau, naujoviškai kalbant, *charizmatinis*; tuo tarpu bendruomenininko klusnumas pasidarė jau *įstatyminis*: jis virto bendruomeninio gyvenimo dėsniu. Tuo pačiu pakito ir vienuolinės būsenos santykis su tikrybės-netikrybės dialektika. Nes didėjantis glaudimasis bendruomenėn reiškė ir didėjantį tolimą nuo gamtos, grįžtant atgal į kultūrą, o tuo pačiu ir prisiimtos netikrybės mažėjimą. Atsiskyrėlio nesaugumas pamažu ėmė virsti bendruomenininko saugumu. Antgamtinio tikrumo troškulys pradėjo susilieti su prigimtojo tikrumo troškuliu. Vienuolinė būsena persvėrė žmogiškojo būvio dialektikoje *tikrybės* pusėn.

4. Vienuolynas kaip saugykla

Nėra reikalo rašyti vienuolynų istorijos, kad suprastume vienuolyną kaip saugyklą. Jau minėjome, kad netikrybė slypi žmogaus neaprūpinime, kurio jis negauna iš gamtinės aplinkos, kaip kad jį gauna gyvulys: žmogus esti aprūpinamas tik kito žmogaus parama bei pagalba, vadinasi, tik buvodamas bendruomenėje. Todėl kiek jis nuo bendruomenės tolsta, tiek prisiima netikrybę; kiek jis bendruomenėn glaudžiasi, tiek laimi tikrybę. Vienuolių bėgimas nuo žmonių į dykumas buvo bėgimas netikrybėn, kaip ir sūnaus palaidūno. Vienuolių grįžimas bendruomenėn, nors ir sudaryton tik iš „savųjų", buvo grįžimas „namų" užuovėjon, kurioje buvoja vyresnysis Evangelijos sūnus. Mūrinė Pachomijaus siena, supanti vienuolių gyvenvietę su jos pastatais bei padargais, buvo kartu ir jų *skirtis* nuo pasaulio, ir jų saugumo *laidas* „namie". Koinobitai bendruomenininkai jau nebebuvo išduoti dykumų aikštims, kaip eremitai-atsiskyrėliai. Ir ši vienuolyno „mūrų" apsauga nuo netikrybės liko visą istorijos metą ligi pat mūsų dienų. Vakarų bažnyčios vienuolynas *kaip tipas* esmėje buvo užbaigtas Pachomijaus steiginiu. O šis tipas jau aiškiai gyvena tikrybės pusėje.

Vienuolyną žmogiškojo būvio saugykla tikrybės-netikrybės dialektikoje padaro *vienuolio įžadai*: neturto, klusnumo, skaistybės. Šie įžadai, vykdomi vienuolyne kaip bendruomenėje, išvaduoja asmenį iš nesaugumo, kurio pilna už vienuolyno sienų; išvaduoja, be abejo, ne absoliučiai, nes nieko absoliutaus žemėje nėra; jie betgi sumažina netikrybės grėsmę ligi retos galimybės laipsnio.

Neturto įžadą padaręs ir vykdydamas jį bendruomeniniu būdu, vienuolis visa atiduoda vienuolynui (turėjimo teisė), gaudamas iš šiojo už tai aprūpinimą (naudojimo teisė) ligi gyvos galvos: maistą, apdarą, pastogę, mokslą, medicininę pagalbą, slaugymą ligoje ir senatvėje. Tai, kas pasaulyje yra skaudi patirtis milijonams ir grėsmė kiekvienam – netekti darbo, negauti buto, neturėti kuo užsimokėti gydytojui, nutraukti mokslą dėl lėšų stokos, būti apleistam ligoje, o ypač senatvėje, – visa tai vienuolyne yra tik galimybė, bet ne tikrovė. Be abejo, vienuolyno teikiamas aprūpinimas yra *kuklus*, tačiau pakankamas žmogiškajai kilnybei išlaikyti. Vienuolis pasninkauja, bet nebadauja. Jis dėvi paprastai, bet ne elgetiškai. Jis miega kietai, bet ne po tiltu. Todėl P. Simonas, kalbėdamas apie žmogiškąjį sandą Bažnyčioje, ir sako, kad „būtų, be abejo, maža žmonių, pasiruošusių savą dalią sukeisti su vienuolio dalia; viena betgi yra tikra: kas šiandien padaro neturto įžadą, laimi paprastai saugumą, kad jam jokių didelių medžiaginių rūpesčių pakelti nebereikės"[14]. Mūsų klausimui neturi reikšmės, kokiais keliais vienuolynas sutelkia reikalingą kiekį gėrybių vienuoliui aprūpinti: istorijos eigoje šie keliai yra stipriai kitę[15]. Mums čia tik svarbu pabrėžti, kad *vienuolynas vienuolį aprūpina*. Istorijos eigoje vargu ar kada nors yra Bažnyčiai tekę grumtis su vienuolynų *skurdu*, tačiau ne sykį jai yra tekę kovoti prieš vienuolynuose susikrovusį medžiaginių gėrybių *perteklių* (plg. šv. Bernardo laiškus).

[14] *Simon Paul*, Das Menschliche in der Kirche Christi, Freiburg i. Brsg., 1936, p. 167.

[15] Keletą šių būdų aprašo *Jean Décarreaux*, Les moines et la civilisation..., p. 341–650; ten esama ir bibliografijos šiuo reikalu: „Temporel monastique", p. 392.

Klusnumo įžadas sukuria vienuoliui dvasinį saugumą tuo, kad nuima nuo jo valios sprendimo-apsisprendimo netikrybę, o tuo pačiu ir atsakingumą – ypač prieš Dievą. Laisvai spręsti bei apsispręsti yra pati sunkiausia žmogui našta, kuri jam yra uždėta paties jo būvio. Todėl jis, jau ir buvodamas pasaulyje, ieško to, kuriam galėtų šią naštą perleisti ir tuo užsitikrinti sprendimo saugumą. Iš to kyla, kaip tai visu įtaigumu yra atskleidęs F. Dostojevskis, inkvizitorinė karalystė, kurioje viskas yra normuojama iš viršaus – poilsis, darbas, maistas, vedybos, vaikai ir net nuodėmė – ir kurios normas prisiėmę žmonės džiūgauja, kad nereikia jiems patiems spręsti ir atsakyti: visa sprendžia ir todėl už visa atsako inkvizitorius. Vienuolynas skiriasi nuo inkvizitoriaus karalystės esmiškai, tačiau ne priešginiškai: inkvizitorius sprendžia bei įsakinėja *savo vardu*, nes jis yra ateistas; vienuolyno viršininkas sprendžia bei įsakinėja *Dievo vardu*, nes jis yra tikintysis. Tai esminis skirtumas. Tačiau abiem atvejais žmogus atiduoda savo laisvę *kitam*: inkvizitoriaus karalystėje *žmogui*, vienuolyne *Dievui per žmogų*. Abiem atvejais žmogus klauso žmogaus; tik vienuolis tariasi žmogiškojo viršininko žodžiuose girdįs Dievo balsą. Paklusti gi Dievui, bylojančiam viršininko lūpomis, yra tiek saugu, jog grėsmė klysti psichologiškai dingsta, išlaisvindama klusnų bei gerą vienuolį nuo atsakingumo už darbą – čia *neprasmingą* (laistyti žemėn įsmeigtą sausą lazdą), čia *nevykusį* (rašyti bizantinio meno istoriją, nesant nei menininkui, nei bizantininkui), čia net *pavojingą* (slaugyti susirgusius vienuolius, neturint nė menkiausio medicininio pasiruošimo bei patyrimo). Už visa tai atsako jau viršininkas, šį darbą skyręs. Galimas daiktas, kad vienuolis – bent savo viduje – ne sykį maištauja prieš savo viršininko valią. Tačiau tuo jis tik parodo, kad jis dar nėra *geras* vienuolis, vadinasi, kad jis vis dar nepajėgia viršininke regėti Dievo vietininko. O kai jis tai paregi, jo klusnumas virsta pirmaeile dvasine saugykla, nes tai paklusimas pačiam Viešpačiui.

Skaistybės įžadas saugo vienuolį nuo moralinės netikrybės, kurios akivaizdoje atsiduria kiekvienas vyras–žmona ar tė-

vas–motina. Nes vedybos visados yra žingsnis į psichologiškai moralinį pavojų – pasak gražaus E. Mörike's ketureilio:

„Was im Netze? Versuch mal!
Aber ich bin bange.
Greif' ich einen süssen Aal
Oder eine Schlange? –

Kas tinkle? Pamėgink (įkišti ranką)! / Bet aš taip bijau! / Ką nutversiu: skanų ungurį / ar (kandžią) gyvatę?" Kas išsiskleis po vedybų: jaukus meilės židinys ar prievartinė buveinė? Kas bus vyras ir žmona vienas kitam: paguoda ar širdgėla? Kas bus vaikai: džiaugsmas ar susigraužimas ligi mirties? Ar tėvo-motinos nelaimė, liga, mirtis nepavers šeimos vargšų bei našlaičių prieglauda? Nerimta būtų šeiminėje netikrybėje regėti tik subjektyvią kaltę. Šeima yra lengvai pažeidžiama žmogiškojo būvio netikrybės todėl, kad ji yra daugianarė ir kad šie jos nariai yra morališkai tiesiog suaugę vienas su kitu ligi visiško sutapimo, taip kad smūgis vienam čia reiškia ir smūgį visiems, net ir visiškai nekaltiems. Skaistybės įžadu vienuolis kaip tik lieka saugus nuo visos šios netikrybės įvairių įvairiausiomis jos lytimis. Neturėdamas šeimos, vienuolis neša mūsų būvio grėsmę šiuo atveju visiškai *vienas*, su nieku ja nesidalindamas, sykiu betgi nė pats kitų negandais neapsisunkindamas; jo nelaimė ar liga nieko nepastūmi į vargą, o svetimo sūnaus ar dukters nuopuoliai nesugildo jo širdies ligi gelmių. Šeiminė netikrybė, tokia plati bei gili savo apimtimi ir savo įtaka, lieka šalia vienuolio būsenos.

Trys tad vienuolio įžadai yra, kaip matome, sykiu ir trys keliai, vedą jį į saugius „tėvo namus", kur visi „apsčiai turi duonos" (*Lk 15, 17*), suprantant „duoną" kaip žmogiškosios tikrybės prasmenį apskritai. Nėra abejonės, kad visi šie keliai reikalauja iš vienuolio didžios asmeninės aukos. Tačiau kiekviena „apdrauda" kaštuoja brangiai – ir pasaulyje. Kiekviena „draudimo" bendrovė klesti „apsidraudžiančiųjų" įnašais. Nepaisant šios subjektyvios aukos, vienuolynas nuo pat

Pachomijaus laikų yra pasidaręs saugykla ir todėl tikrybės-netikrybės dialektikoje stovi aiškiai *tikrybės* pusėje.

5. *Šv. Pranciškaus perversmas*

Bet štai ateina žmogus, kuris sakosi norįs vykdyti Evangeliją *netikrybės būklėje*: tai Asyžiaus pirklio Petro Bernardone's sūnus *Pranciškus*. Tačiau argi pradiniai vienuoliai nebuvo to jau darę? Kas tad naujo prabyla Pranciškaus užmoju? Žiūrint į pačią žmogiškąją netikrybę, Pranciškus iš tikro netaria nieko, ko Bažnyčios gyvenime nebūtų buvę žinota ir vykdyta. Jo užmojo naujybė ir net perversminis jo pobūdis yra tai, kad Pranciškus, norėdamas prisiimti netikrybę, nebėga į dykumas, kaip tai darė senoviniai vienuoliai. Jis nenori būti atsiskyrėlis. Atvirkščiai, jis telkia bendruomenę, rašo jai nuostatus, kuria jai atitinkamą gyvenimo būdą, – bet taip, kad visa būtų atremta į netikrybę ir kad ši netikrybė būtų regima ir iš viršaus. Pranciškus nori ne savo brolių bendruomenę perkelti į dykumą kaip netikrybės erdvę, aptverdamas ją mūro siena Pachomijaus pavyzdžiu. Ne! *Pranciškus nori dykumą atkelti į brolių bendruomenę* ir šiąją taip sutvarkyti, jog dykumos netikrybė virstų vienuoline būsena. Kaip netikrai bei nesaugiai gyveno Egipto ar Sirijos atsiskyrėliai, būdami vieniši, taip netikrai bei nesaugiai turį dabar gyventi Pranciškaus broliai, būdami bendruomenėje. Pirmiau galiojo taisyklė: kas stoja vienuolynan, nusikrato netikrybe ligi gyvenimo galo. Dabar turį būti priešingai: kas stoja *Pranciškaus* vienuolynan, prisiima netikrybę ligi gyvenimo galo. Pranciškus norėjo, kad rytojaus diena jo įsteigtoje bendruomenėje būtų ne vakardienos tęsinys, bet visiškai *nauja diena*; vadinasi, diena, kuri prasideda iš naujo, nesinešdama nieko, kas būtų iš vakardienos ir kas todėl padarytų ją daugiau ar mažiau saugią nuo mūsų būvio staigmenų. *Neiti į dykumą, bet gyventi dykuma* – štai Pranciškaus užmojo prasmė ir tuo pačiu jo naujybė, tapusi iššūkiu visam ligtoliniam vienuolyno kaip saugyklos gyvenimui.

P. Wustas, kaip jau sakėme, yra pastebėjęs, kad tikrybės-netikrybės dialektikoje žmogus atkakliai siekia tikrybės ir kad kaip tik todėl „teigiamoji netikrybės prasmė yra gana sunkiai suvokiama; daugeliui ji paaiškėja tik po skaudžių patyrimų" (*ten pat, p. 41*). Pranciškus tai jautė – gal visiškai nesąmoningai – ir užtat buvo nuostabiai nenuolaidus kurdamas netikrybei regimų lyčių ir neleisdamas, kol buvo gyvas, nuo šių lyčių nutolti nė žingsnelio[16]. *Jo ordinas turėjo būti netikrybės įkūnijimas bendruomeniniu pavidalu.* Paviršium žiūrint, Pranciškaus nenuolaidumas atrodo tarsi užsispyrimas ar net keistumas bei išmonė, rodanti žemiškosios sąrangos nepažinimą. Iš tikro betgi šis nenuolaidumas yra nepaprastai gili įžvalga į vyresniojo Evangelijos sūnaus tragiką: kai tik pranciškonų ordinas pradės buvoti „namie pas tėvą", jis tučtuojau atkris tikrybėn ir virs saugykla, kaip ir visi kiti vienuolynai. Nes netikrybė nepakenčia išimčių. Pralaužus ją vienoje vietoje, ji tuojau griūva savo visuma. Pranciškaus užmojo likimas istorijos eigoje patvirtina tai visu plotu: jo broliai grįžo prie tikrybės, ir jų bendruomenė iš tikro virto įprastine vienuoline saugykla. Dykumos netikrybė pasirodė esanti bendruomenėje per sunki, kad atsispirtų žmogiškajam tikrybės troškuliui.

Kokiu betgi būdu Pranciškus buvo mėginęs netikrybę bendruomenėje padaryti regimą? Ne kuriuo kitu, kaip tik paneigdamas tai, kas laiduoja tikrybę tiek vienuolyne, tiek pasaulyje. O tai yra: *turtas* ir *mokslas*. Turtas tikrybės-netikrybės dialektikoje yra būdingas tuo, kad jis *perka* saugumą, pirkdamas *žmogų* kaip priemonę šiam saugumui. Turtuolis, net ir į sunkią padėtį patekęs (pavyzdžiui, nelaimėje, ligoje, senatvėje), visados susiranda asmenų, norinčių pasipelnyti ir todėl sutinkančių turtuoliui tarnauti bei jį aprūpinti ar globoti. Ir vienuolynas virsta vienuolio saugykla ne kuo kitu, kaip tam tikru *turto kiekiu*, kurio neturėdamas jis būtų išduotas visokių netikrybės vėjų pagairėms. – Mokslas tikrybės-

[16] Šio nenuolaidumo pavyzdžių galima rasti: *Maceina A.* Saulės giesmė, p. 96–97, 136–139, 170–172, 293–299.

netikrybės dialektikoje laimi saugumą tuo, kad atidengia pasaulio sąrangą, palenkdamas *gamtą* žmogaus tarnybai. Jau Baconas su Descartes'u žinojo, kad „mokslas yra pajėga – *scientia est potentia*". Tai tinka visų pirma gamtos mokslams. Tačiau tai tinka ir dvasios mokslams, nes ir šių mokslų nešėjai apsirūpina lengviau bei tikriau, kadangi visados randa visuomenėje žmonių, trokštančių mokslo ir todėl priimančių mokytąjį kaip tokį, kurį reikia išlaikyti bei globoti. Užtat ir vienuolynai nuo pat pradžios atsidėjo mokslui: jų nuopelnai Vakarų kultūrai čia yra tiesiog neišmatuojami. Visais viduriniaisiais amžiais vienuolynai yra buvę ne tik medžiaginių gėrybių, bet ir kultūrinio lobio sankaupos. Ir kaip tik tuo jie yra pasidarę atskiro vienuolio saugykla. Jeigu tad Pranciškus norėjo, kad vienuolynas virstų netikrybės erdve, jis turėjo išguiti iš jo anuos abu tikrybės laiduotojus: turtą ir mokslą. Ir jis tai mėgino visu aštrumu.

Tikrybės-netikrybės dialektika padaro neturto įžadą taip pat dialektinį: vienuolis yra beturtis, vienuolynas – turtingas. Nes žmogus, stodamas vienuolynan, pažada Viešpačiui nieko neturėti *sava*, bet viską kaupti *vienuolynui*. Neturto įžadas yra esmiškai individualinis, ne bendruomeninis. Ir štai šiuo aplinkiniu keliu, būtent: keliu per vienuolinę bendruomenę, atskiras vienuolis ir laimi saugumą medžiaginėje srityje. Jis neturi nieko kaip *Petras*, bet jis viskuo yra aprūpintas kaip *brolis* ar *tėvas* Petras. Jis nieko neima sau, bet jis viską ima savam ordinui. Asmeninė netikrybė pavirsta bendruomenine tikrybe, o šioji grįžtamuoju būdu pašalina asmeninę netikrybę. Į tikrybės-netikrybės dialektiką patekęs neturto įžadas galų gale išsivysto į savo paties priešingybę. Šį tad „užburtą ratą" Pranciškus kaip tik ir norėjo pralaužti. Jis norėjo neturto įžadą išvaduoti iš dialektinio jo išsivystymo ir padaryti jį ne vyksmu savos priešingybės linkui, bet „amžina" *būsena*, kaip ir pats įžadas yra amžinas. O tai Pranciškus galėjo pasiekti tik paneigdamas turto kaupimąsi vienuolinėje bendruomenėje: jo broliai turėjo būti beturčiai ne tik kaip asmens, bet *ir kaip bendruomenė*; ne tik vienuolis, bet ir vienuolynas privalėjo neturėti nieko, o gyventi tuo, kas bus gau-

nama šią dieną; neturėti namų, padargų, gaminių; neimti pinigo nei kaip aukos, nei kaip uždarbio; nepasilaikyti nieko ateinančiai dienai, o šios dienos likučius išdalinti vargšams dar prieš saulėlydį. Tai nebuvo manichėjinis nusistatymas laikyti medžiagines gėrybes blogomis savyje. Pranciškus net savo reguloje įrašė, kad jo broliai neprivalo teisti tų, kurie sočiai valgo, skaniai geria ir gražiai dėvi. Jis tik norėjo būti nuoseklus: pasirinkęs netikrybės būklę dirva Evangelijos sėklai, Pranciškus norėjo šiuo keliu eiti ligi galo, todėl neleido, kad netikrybė būtų dialektiškai apeita bendruomeninės tikrybės. Jei žmogus rytdienos likimą sudeda į Apvaizdos rankas, tai jis turi tai daryti visu plotu – ir asmeniškai, ir bendruomeniškai. Kitaip tikėjimas Apvaizda virsta išjuoka. Pranciškus užtat ir stengėsi, kad Kristaus patarimas nesirūpinti, „Ką valgysime? – arba: „Ką gersime? – arba: „Kuo apsivilksime?" (*Mt 6, 31*), apimtų ne tik asmeninį, bet ir bendruomeninį matmenį: jo kuriama vienuolinė bendruomenė turėjo būti taip lygiai nesaugi, kaip kad nesaugus buvo atsiskyrėlis dykumoje. Pranciškaus užmojis reikalavo, kad būtų varguolis ne tik vienuolis, bet ir vienuolynas, ir kad todėl vienuolis nežiūrėtų į vienuolyną kaip į saugyklą, o kaip į grėsmingą netikrybę, kurios erdvėje galima taip lygiai skursti, kaip ir dykumoje.

Mokslas, ligi tol ugdomas beveik visuose vienuolynuose, neturi ypatingo ryšio nė su vienu vienuoliniu įžadu. Tačiau pasiektas jis skaldo vienuolinę bendruomenę į „klases" – mokytieji ir nemokytieji, – o siekiamas jis reikalauja medžiaginės atramos: namų, priemonių, aprūpinimo. Kas tad apsisprendžia ugdyti mokslą vienuolyne, savaime apsisprendžia už vienuolyną kaip saugyklą, sunaikindamas tuo jį kaip netikrybės erdvę. *Ryšys tarp mokslo ir tikrybės yra neišvengiamas*; neišvengiamas ne tik medžiaginiu, bet ir dvasiniu atžvilgiu. Nes tikrybės troškulys, pasak P. Wusto, „yra nepermaldaujamas bei atkaklus taip pat ir žmogiškosios dvasios srityje: ir žinojime siekiama absoliutaus tikrumo, pradedant matematika, einant per dvasios mokslus ligi pat metafizikos viršūnių" (*ten pat, p. 36*); visur žmogaus prigimtis „nori ilsėtis

tiesoje" (*p. 40*). Mokytumas tad ir pasisiūlo kaip šios ramybės būsena, ypač tokiu atveju, kai mokytasis seka kuriuo nors didžiu mokytoju – Tomu Akviniečiu, Dunsu Škotu – ir kai todėl mąstymo netikrybė yra sudedama į *kito* rankas, pačiam einant saugiu keliu. Pranciškus savaimingai jautė ryšį tarp mokslo ir tikrybės ir todėl, pasirinkęs netikrybę, jis savaime turėjo atsisakyti mokslo savoje bendruomenėje, kaip joje atsisakė ir turto. Pranciškus nebuvo priešas *mokslo savyje;* jis buvo tik priešas mokytumo kaip tikrybės būsenos pažinimo srityje. Savo testamente jis prašė brolius gerbti visus teologus. Jis taip pat neatsisakė priimti į savo ordiną ir mokytų asmenų: Tomas Celanas, Antanas iš Paduvos, Petras Stacia, Petras Cattani ir kt., nors šiuosius ir labiau tyrė, negu nemokytuosius kandidatus. Tačiau viena yra gerbti mokytuosius, kita yra mokytojams stoti į ordiną ir vėl kas kita *ugdyti mokslą pačiame ordine.* Pranciškaus bendruomenė turėjo būti pagarbi visiems ir atvira visiems. Bet ji pati neprivalėjo ugdyti mokytųjų ir teikti ypatingos reikšmės mokytiesiems savo broliams. Mokslo ugdymas, jį perteikiant ar jį kuriant, neturėjo virsti Pranciškaus ordino veikmeniu, kaip tai buvo pasirinkęs jo amžininkas šv. Dominykas. Kol žmogus gyveno pasaulyje, galėjo lavintis, kiek norėjo: durys į Pranciškaus vienuolyną jam nebuvo užtrenktos. Tačiau peržengęs šio vienuolyno slenkstį, mokytasis turėjo žinoti, kad jo mokytumas čia neturės jokio ypatingo vaidmens ir jokios ypatingos, tai yra išskirtinės, reikšmės. Pranciškus nenorėjo, kad mokytesnieji broliai jo ordine jaustųsi esą „ramūs tiesoje" ir tuo būdu saugesni žinojime, negu nemokytieji. Ir šiuo atžvilgiu dieviškoji Apvaizda turėjo būti lygi visiems. Pranciškaus bendruomenė turėjo būti ne tik beturčių, bet ir bemokslių sambūris.

Šių tad dviejų sandų – turto ir mokslo – išskyrimas ir buvo tikrasis perversmas Pranciškaus santykyje su vienuoline būsena. Tai buvo iššūkis trejopu atžvilgiu: 1. žmogiškajam tikrybės troškuliui apskritai, pasirenkant „sūnaus palaidūno" kelią nežinomybėn, tačiau neeikvojant dalios, pasiimtos „iš

namų", o jos iš viso neimant; 2. įprastinei vienuolyno kaip saugyklos sampratai, išplečiant neturtą į visą bendruomenę ir tuo būdu paverčiant ją netikrybės erdve; 3. dvyliktojo ir tryliktojo šimtmečio dvasiai, pasukusiai nuo platonizmo į aristotelizmą, vadinasi, nuo idėjos apmąstymo į daikto tyrimą moksliniu būdu, kuriant šiam reikalui atitinkamų įstaigų tiek pasaulyje (universitetai), tiek vienuolynuose (studijų namai). Istorinės perspektyvos šviesoje Pranciškaus užmojis buvo iš tikro nepaprastai drąsus – *perversminis* tikra šio žodžio prasme. Tačiau tos pačios istorinės perspektyvos šviesoje taip pat regėti, kokia neaiški buvo šio užmojo prasmė – gal net ir pačiam šv. Pranciškui, kuris savo plano laikėsi labai atkakliai, neįstengdamas betgi jo taip savo broliams išaiškinti, jog šie nesuabejotų jo svarba ir todėl nemėgintų jo „taisyti", kaip tai jie buvo pradėję, Pranciškui dar esant gyvam, ir ką jie užbaigė po šventojo mirties, sužlugdydami ano užmojo naujybę ir galop net pačią jo esmę.

6. *Žlugusios vilties lūkestis*

Kas tad turėjo būti tikrasis Pranciškaus ordino brolis? Ne kas kitas, kaip *beturtis ir bemokslis žmogus*, vadinasi, labiausiai ištiktas netikrybės, niekur ir niekad nesaugus, nes neturįs, kuo galėtų gintis nuo jį tykančios grėsmės. Tokio žmogaus būsena buvo žinoma nuo neatmenamų laikų, o tokių žmonių skaičius buvo – legionas. Mes juos vadiname *varguomene*; K. Marxas juos pavadino *proletariatu*. Ir tai nėra išmonė, o istorinė tikrovė. Svarbiausia betgi, kad šie žmonės buvo *tikintieji*; jie buvo Bažnyčioje; šiandien tartume: *jie buvo Bažnyčia*. Ir vis dėlto jie gyveno netikrybe visu savo būvio plotu, nes buvo neturtingi ir nemokyti. Ar tad ši jų būsena neturėjo rasti kokio nors atgarsio bažnytinėje sąrangoje? Ar ji negalėjo būti kokiu nors būdu išreikšta bažnytiškai, kad būtų parodyta, jog ir Bažnyčia gyvena ne tik tikrybės, bet ir netikrybės būseną, kad tikrybės-netikrybės dialektika atsispindi ir jos sudėtyje?

Šitaip klausimą keliant, atrodo, kad šv. Pranciškus buvo tiesiog Apvaizdos pašauktas teikti varguomenei, arba proletariatui, išraiškos bažnytinėje sąrangoje. Savo nenuolaidumu turtui ir mokslui jis nuolatos pabrėždavo, kad jį Viešpats pašaukęs eiti paprastumo ir nusižeminimo keliu. Bet argi tai nebuvo kelias į varguomenę? Nes kurgi rastume didesnių prastuolių bei pažemintųjų, jei ne varguomenės eilėse? Per Pranciškaus užmojį ši varguomenė ir prabilo: *Pranciškaus ordinas turėjo būti varguomenės atstovas, kalbąs Bažnyčioje visų beturčių ir bemokslių vardu.* Varguomenė turėjo jame regėti atspindį savos būsenos, įvykdytos bažnytinėje santvarkoje: bent vienas vienuolynas turėjo gyventi taip, kaip gyvena varguomenė; bent vienas turėjo prisiimti varguomenės netikrybę visu šiosios svoriu. Ir ar tik ne šis užmojis padarė, kad pirmieji Pranciškaus broliai buvo žmonių taip mielai priimami, nes žmonės regėjo juose save pačius. Pranciškaus laikų varguomenė žinojo, kad medžiagiškai broliai jai vargu ar gali kiek padėti, kadangi ir jie patys buvo varguoliai. Tačiau kaip tik tuo, kad Pranciškaus broliai prisiėmė žemės vargą ir jį tikroviškai nešė, jie sukūrė bendrą plotmę su varguomene ir tuo būdu tapo šiosios dalininkais. Čia ne tai buvo perversmiška, kad Pranciškus liepė išdalinti vargšams, kas buvo atlikę nuo šios dienos apsirūpinimo, – tai buvo tik trupiniai, – bet tai, kad *rytdienos netikrybė tapo plotme, kurioje buvojo tiek Pranciškaus brolis, tiek šalia vienuolyno gyvenąs varguolis.* Netikrybė kaip varguomenės būsena Pranciškaus užmoju buvo pradėjusi virsti bažnytine būsena. Tai buvo didžiulis Bažnyčios papildas, nes ligi Pranciškaus Bažnyčioje nebuvo nieko, kas netikrybę reikštų ir ja kasdieniškai gyventų. Tarp Bažnyčios ir varguomenės buvo atsivėręs plyšys, nes visa bažnytinė sąranga – dvasininkai, vienuoliai, pasauliečiai didžiūnai – buvo persisvėrusi tikrybės pusėn: visi ieškojo saugumo ir visi buvo jį daugiau ar mažiau radę. Vieni tik varguoliai buvo grasomi žmogiškojo būvio netikrybės, kuria niekas iš bažnytinių sluoksnių su jais nesidalijo. Šie sluoksniai buvo mielai pasiruošę varguoliams išmaldos *duoti;* bet jie nebuvo pasiruošę jos *imti* ir ja *gyventi.* Pranciškus bu-

vo pirmutinis, kuris ryžosi sukurti bažnytinę bendruomenę, kaip varguolių bendruomenės atspindį Bažnyčioje. Čia slypi tasai prielankumas, kurio jis laimėjo ano meto žmonėse; čia slypi jo užmojo naujybė bei didybė; čia slypi istorinis šio užmojo vaidmuo, kartu betgi ir jo žlugimo priežastis.

Kova už ir prieš Pranciškaus užmojį gyventi visokeriopa netikrybe prasidėjo netrukus po šventojo mirties. Mūsų klausimui šios kovos eiga bei jos tarpsniai neturi didesnės reikšmės: ji buvo vedama taip, kaip vyko ir visos kitos ano meto kovos – persekiojimais, trėmimais, kalėjimu, nuteisimu mirti ir sudeginimu ant laužo. Tai ypač patyrė pastaraisiais tryliktojo amžiaus dešimtmečiais vadinamieji pranciškonai spiritualai, anie svaičiotojai, sukilę ne tik prieš turtą, bet ir prieš bet kokią institucinę Bažnyčios sąrangą ir iešką teologinio pateisinimo savam sukilimui[17]. Kiekvienu netgi atveju Pranciškaus ordinas suskilo į keletą šakų šakelių, kurių nė viena nebeatstovavo tam, ko buvo siekęs pats šventasis. Nuosaikioji linkmė, kurią jau nuo pat pradžios palaikė Antanas iš Paduvos, Bonaventūras, Jonas Pekamas ir kiti, galop laimėjo ir Pranciškaus ordiną padarė tokį pat, kaip ir visi kiti vienuolynai: turintį bendruomeninės nuosavybės, ugdantį mokslą, atsidedantį misijoms, vykdantį sielovadą. Smulkios vidaus gyvenimo skirtybės tarp pranciškonų ir kitų vienuolių nėra tokios, kad jos nusakytų *skirtingą* istorinį pranciškonų ordino uždavinį, kaip jis slypėjo Pranciškaus užmojyje: netikrybės būklė kaip dirva Evangelijos sėklai istorijos eigoje buvo arba svaičiotojų išniekinta, arba nuosaikiųjų pastūmėta šalin. Pranciškonų ordino narys galų gale nebebuvo nei beturtis, nei bemokslis, kaip to buvo norėjęs Pranciškus.

Tuo pačiu žlugo ir ryšys tarp Pranciškaus užmojo ir varguomenės. Atsisakius Pranciškaus broliams gyventi netikrybe, varguomenė ir toliau pasiliko viena savo nesaugume, neturinti Bažnyčioje savos išraiškos ir savos „atstovybės". Istoriškai žiūrint, tai buvo didžiulis Bažnyčios pralaimėjimas.

[17] Plačiau apie tai plg. *Jedin H.* Handbuch der Kirchengeschichte, t. III/2, p. 227, 307–313, 453–460.

Dr. Jonas Grinius (Miunchenas) ne sykį yra šio straipsnio autoriui reiškęs mintį, kad jei šv. Pranciškui būtų pasisekę įkūnyti savą užmojį, nebūtų atsiradęs marksizmas. Labai galimas daiktas. O jeigu marksizmas kaip teorija ir būtų atsiradęs, tai jis nebūtų buvęs taip entuziastingai priimtas, kaip tai įvyko XIX–XX amžių sąvartoje, nes Bažnyčia būtų turėjusi varguomenei atstovaujantį sandą Pranciškaus sekėjų pavidalu. Tuo tarpu marksizmui kylant bei plintant, Bažnyčia tuščiomis rankomis stovėjo prieš varguomenę, nežinodama kaip į ją kreiptis, užtat pasitenkindama tik *žodiniais* paraginimais, – tiek varguoliams, tiek turtuoliams. Popiežiaus Pijaus XI skundas, kad Bažnyčia netekusi darbininkijos, buvo Pranciškaus užmojo nesėkmės galutinė istorinė išvada. Nes *netikrybės negalima nugalėti paraginimu ar pamokymu; netikrybę reikia nešti kartu.* O Bažnyčia, Pranciškaus užmojui žlugus, neturėjo nieko, į ką varguomenė galėtų žiūrėti kaip į savą. Štai kodėl ji ir nuėjo paskui Marxą bei Leniną, skelbusius, esą varguomenė neturinti ko netekti, išskyrus savo retežius.

Kunigų darbininkų sąjūdis po Pirmojo pasaulinio karo nebegalėjo atstoti Pranciškaus užmojo, kadangi jis buvo tik *netikrybės kaukė.* Tiesa, kunigai darbininkai gyveno ir dirbo taip, kaip ir visi varguoliai. Ir vis dėlto jų būsena buvo tik varguolio būsenos tariamybė. Kunigai darbininkai, atleisti iš darbo, nieko neįstūmė į skurdą, į nusiminimą, į nelaimę; jie ir patys nebuvo ištikti būklės be išeities: jie paprasčiausiai kreipėsi į vyskupą, kad šisai skirtų juos kitam uždaviniui – tai ir viskas. Todėl ir šis, savyje apgaulingas, planas greitai susilpo, nepalikdamas bent kiek ryškesnių pėdsakų varguomenės sluoksniuose.

Pranciškaus vilčių žlugimas padaro abejotiną ir lūkestį, kad Bažnyčia atgautų varguomenę: čia glūdi praleistos ar nesuprastos istorinės progos tragika. Tokia proga buvo Pranciškaus ryžtis vykdyti Evangeliją netikrybės būklėje. Tačiau ši proga buvo praleista, netikrybės būklė liko nesuorganizuota, taip kad šiandien mes net nė nežinome, kaip tokia būklė bendruomeniniu pavidalu galėtų atrodyti. O kol to nežinome, tol nė negalime pasiekti varguomenės Evangelijos žodžiu. Nes

kas kalba varguomenei iš saugyklos, tas kalba ne iš jos būklės gelmių. *Prieiga prie varguomenės gali būti tik ta pati netikrybė, kuria varguomenė gyvena.* Tačiau tokios netikrybės neturime: visi bažnytiniai sluoksniai gyvena saugiai, kiek žemėje galima saugiai gyventi; visi jie tikrybės-netikrybės dialektikoje stovi *tikrybės* pusėje. Tuo tarpu varguomenė šioje dialektikoje užima kaip tik *netikrybės* vietą. Kur tad galėtų būti rasta bendra plotmė tarp Bažnyčios ir varguomenės? Išsivystęs į savą priešingybę Pranciškaus užmojis ištinka mus dabar kaip bausmė, apie kurią šventasis kalbėjo, bardamas savo brolius, kad jie trokštą mokytis: „Aš jau laukiu Jo (Viešpaties. – *Mc.*) pasiuntinių, kurie jus nubaus"[18]. Jeigu jis būtų matęs, kad jo ordinas virsta ne tik pastanga „ilsėtis tiesoje" (P. Wustas) mokslo atžvilgiu, bet ir „ilsėtis namie" turto atžvilgiu, užuot buvęs šia prasme nuolatinis keleivis – *ire albergando*, vadinasi, niekad netikras ir nesaugus, tai šv. Pranciškus būtų tikriausiai aną bausmės pranašystę dvigubai sustiprinęs. Tačiau ir be šios pranašystės mes bausmę aiškiai jaučiame, jausdami sykiu ir pavojų, jei varguomenė nebus Bažnyčiai laimėta.

N. Debrelis, aprašęs Ivry miestelio (Paryžiaus apylinkėse) marksistinį pobūdį, pastebi, kad „marksistai varguolio būklę pavertė priekin žygiuojančio pasaulio varikliu"[19]. Prieš 750 metų tokiu varikliu paversti varguolio būklę mėgino šv. Pranciškus. Skirtumas tas, kad varguolio būklė Pranciškaus rankose būtų atskleidusi Viešpaties Apvaizdą visur ir visados, tuo tarpu varguolio būklė marksizmo rankose pridengia Apvaizdą tarsi juoda skara – pasak vaizdingų to paties Debrelio žodžių: „Marksistai gyvena tokią gilią naktį, jog užtemdo Dievo garbę" (*p. 14–15*). Štai istorijos dialektika, jos tragika ir jos teismas. Jos šviesoje šv. Pranciškus iškyla kaip pradininkas, sykiu betgi ir kaip įspėjėjas, kartojąs mūsajai istorijai paties Kristaus žodžius: „tu nepažinai savo aplankymo meto" (*Lk 19, 44*). Iš tikro ar šie 750 metų pažino Asyžiečio užmojo prasmę?

[18] Plg. Saulės giesmė, p. 299.
[19] *Debrêl N.* Ville marxiste – terre de mission, Paris, 1958, p. 74.

Šv. Pranciškaus Asyžiečio „Sesers saulės arba Sutvėrimų giesmė"

Aukščiausias visagali, geras Viešpatie,
Tavo yr giesmės, garbė ir didybė
Ir kiekvienas palaiminimas.
Viskas iš Tavęs prasideda,
Ir žmonės nėr verti Tavęs minėti.

Tegarbina Tave, o Viešpatie, visi tavieji sutvėrimai,
Ypač puikioji sesė saulė,
Kuria dienas ir mus tu apšvieti;
Jinai graži ir, spindėdama didžiu spindėjimu,
Mums atneša, Aukščiausias, Tavo vaizdą.

Tegarbina Tave, o Viešpatie, brolis mėnuo ir žvaigždynai;
Danguj Tu jiems teiki puošnumą, grožį ir šviesumą.

Tegarbina Tave, o Viešpatie, brolis vėjas,
Erdvės, debesys, giedra ir oro atmainos,
Per kurias Tu savo kūriniams teiki gyvastingumą.

Tegarbina Tave, o Viešpatie, broliai vandens,
Kurie labai naudingi, ramūs ir gaiviną, ir skaistūs.

Tegarbina Tave, o Viešpatie, sesė ugnis,
Ja tu švieti nakties tamsybę,
Jinai graži, džiaugsminga, ir stipri, galinga.

Tegarbina Tave, o Viešpatie, sesė žemė motina,
Kuri mus valdo ir maitina,
Ir augina visokį vaisių, ir žiedus spalvinguosius, ir žolę.

Tegarbina Tave, o Viešpatie, kurs, Tavosios meilės padedamas, atleidžia
Ir ištveria sunkius mėginimus ir kančią.
Palaiminti, kurie išlaiko taiką,
Jie bus Tavo, o Aukščiausias, vainikuoti.

Tegarbina Tave, o Viešpatie, sesuo mirtis mūs kūniškoji,
Nuo kurios nė viens gyvenantis žmogus negal pabėgti.
Vargas tiems, kurie numirs nusidėjimuose mirtinguose.

Palaiminti, kurie nebeiškrypsta iš švenčiausių Tavo norų kelio,
Ir jiems mirtis antroji blogo negalės atnešti.

Pagarbinkit iš šlovinkite Viešpatį, ir būkite Jam dėkingi,
Ir tarnaukite Jam su didžiu nusižeminimu.

Vertė Stasys Santvaras

ŠV. PRANCIŠKAUS MISIJA MODERNIAJAME PASAULYJE

Vienos knygos proga

1. Naujas hagiografijos supratimas

Niekas nėra taip labai pabrėžęs didžiųjų žmonių reikšmės istorijoje kaip Th. Carlyle. Visuomeninis gyvenimas jam yra pagrįstas didvyrių kultu. „Visuotinė istorija, kaip aš ją suprantu, sako jis, istorija to, ką žmogus vykdė šiame pasaulyje, iš esmės yra istorija didžiųjų žmonių, kurie veikė čia žemėje. Jie, šitie didieji, buvo žmonių vadais: keitėjais, šeimininkais, ir plačia prasme kūrėjais viso to, ką bendroji žmonių masė galėjo daryti arba siekti. Visi daiktai, kuriuos matome atbaigtus pasaulyje, yra išviršinis materialinis rezultatas ir praktinis įsikūnijimas minčių, kurios gyveno didžiuose žmonėse, pasiųstuose į šį pasaulį. Viso pasaulio istorijos siela, galima visai teisingai teigti, yra šitų žmonių istorija"[1]. Kultūros žlugimas, pasak Carlyle, pareina nuo didžiųjų žmonių nebuvimo. Istorijoje pasitaiko periodų, kurie yra tarsi tušti, kurie negimdo genijų ir kurie todėl visados yra įžanga į didesnį ar mažesnį kultūros nuosmukį. Priešingai, Carlyle tvirtina, kad „visais pasaulio istorijos amžiais didieji žmonės buvo būtini savo epochos gelbėtojai"[2]. Pasaulio istorija esanti ne kas kita, kaip didžiųjų žmonių biografija"[3].

Paskutinis Carlyle teigimas yra per siauras. Istorijos negalima suatominti ir paversti tik atskirų asmenų veiksmų su-

[1] Les Héros, le culte des Héros et l'héroique dans l'histoire, Paris, 1888, p. 3.

[2] Ten pat, p. 23.

[3] Ten pat.

ma, tegul šitie asmens būtų ir genijai. Istorija yra nuolatinis ir nepertraukiamas viso gyvenimo vyksmas, kuriame dalyvauja kiekvienas asmuo. Kiekvienas mūsų darbas, vis tiek ar jis bus išviršinis žygis, ar tik slapta mintis, psichinės ir tarpasmeninės difuzijos keliu išplinta visame gyvenime ir visam jam daro įtakos. Šituo atžvilgiu kiekvienas asmuo yra istorijos veikėjas ir kūrėjas. Vis dėlto šita įtaka nėra lygi. Asmenų reikšmė istoriniam vyksmui nėra vienoda. Tasai architektas, kuris pastatė graikų šventyklą, istorijai yra daug reikšmingesnis negu Herostratas, kuris ją sudegino. Istorija nėra tik vienų žmonių padaras, kaip kultūra. Bet istorija vyksta žemėje ir žmonėms. Todėl žmonių dalyvavimas josios vyksme yra labiausiai charakteringas ir labiausiai jaučiamas. Žmogus yra istorijos centras ir tikslas. Čia mes gauname didelės svarbos išvadą: *juo kuris asmuo yra žmogiškesnis, juo labiau jis yra priartėjęs prie idealinio žmogaus tipo, juo didesnės reikšmės turi jo darbai ir juo giliau jis dalyvauja istorijos vyksme.*

Šalia karaliaus, poeto ir mokslininko (*homme de lettres*) Carlyle mini dar *pranašą* ir kunigą. Mes šituos du didžiųjų žmonių tipus pavadintume vienu *šventojo* vardu. O. Spannas net tvirtina, kad „yra tik dvejetas žmonių, kurie kuria istoriją: Išminčius, kuris yra sykiu ir šventasis, ir didvyris arba veiksmo žmogus. Visi kiti turi pasilikti užpakalyje, vis tiek ar jie būtų mokslininkai, ar menininkai"[4]. Iš tikro, jeigu mes gerai įsižiūrėsime į visų gyvenimo sričių pažangą ir reformas, mes pamatysime, kad didžiausios reikšmės joms turėjo arba šventieji, arba veiksmo žmonės. Mokslininkai, pirmiausia filosofai, daro istorijai įtakos ne tiek savo asmeniu kaip tokiu, kiek savo idėjomis. Jie veikia ne kaip asmenybės, bet kaip tam tikros idėjos atstovai. Tuo tarpu šventieji istorijai yra reikšmingi ne tuo, ką jie pasakė, bet tuo, *kas* jie buvo. Jie kuria istoriją ne tiek savo darbais arba savo idėjomis, kiek pačiu savo asmeniu, pačia savo perkeista būtimi. Todėl nenuostabu, kad jų įtaka paprastai esti didžiausia, daug didesnė už visų kitų didžiųjų žmonių įtaką. Šventasis yra ne-

[4] Geschichtsphilosophie, Jena, 1935, p. 186.

apgaulingas istorijos kūrėjas. Tuo tarpu daugelis mokslininkų, menininkų ar visuomenininkų yra ne kartą iškeliami tik mados ir žlunga, kai šita mada praeina. Mados šventųjų nėra ir negali būti. Šventojo istorinis veikimas kyla iš jo asmenybės vertingumo ir į šitą vertingumą yra atremtas.

Vis dėlto ne visų šventųjų istorinė reikšmė yra vienoda. Šventasis gali būti suprastas dvejopu būdu: *kaip dorinė* ir *kaip istorinė asmenybė*. Kaip dorinė asmenybė, jis gyvena nuolatos ir nuolatos turi reikšmės, bet tik atskiriems asmenims. Savo asmens pavyzdžiu jis patraukia juo susidomėjusius žmones ir turi jiems moralinės įtakos. Kaip istorinė asmenybė, šventasis gyvena tam tikrą ilgesnį ar trumpesnį tarpsnį ir daro įtakos ne savo pavyzdžiu, bet savo dvasia, kuri labai dažnai kristalizuojasi tam tikrų institucijų pavidalu. Tai ir yra istorinė šventojo misija. Yra šventųjų, apie kuriuos kalbėdami, mes šitą misiją tik ir teturime galvoje. Kas norėtų mokytis iš individualinio šv. Benedikto gyvenimo, tas vargiai galėtų ką nors konkretaus jame surasti. Ilgi amžiai užtrynė individualinius šio šventojo bruožus, ir dorinis jo pavyzdys nebeteko tos reikšmės, kurios turėjo IV amžiuje. Bet šitas tolimas šventasis yra gyvas savo įkurtame ordine. Jo dvasia gyvena benediktinų vienuolijoje, kuri iš visos šios rūšies įstaigų išsiskiria savotiška savo santvarka ir istorine savo misija. Taip yra ir su kitais šventaisiais: su šv. Dominyku, su šv. Ignacu Loyola, su šv. Pranciškum Asyžiečiu ir kt. Istorinis šventojo supratimas ir įvertinimas nėra nė kiek menkesnės svarbos, kaip individualinis jo gyvenimo ištyrimas.

Todėl ir hagiografijos šiuo atžvilgiu laukia nauji uždaviniai. *Naujoji hagiografija turi iškelti šventųjų, kaip istorinių asmenybių, misiją ir nurodyti, kas iš jų dvasios yra pasilikę mūsų laikams.* Dabartinė hagiografija yra daugiau moralinio ir asketinio turinio. Tai nėra blogas dalykas. Ji iškelia šventojo, kaip dorinės asmenybės, reikšmę ir nurodo jo pavyzdį doriniam gyvenimui. Bet tai yra dar tik pusė darbo. Jeigu su dorine šventojo asmenybe nesibaigia jo vaidmuo šiame pasaulyje, tuo pačiu su šios asmenybės nurodymu negali baigtis nė hagiografijos uždaviniai. Modernioji hagiografija kaip tik

ir turi atkreipti dėmesį į antrą šventojo asmenybės pusę ir ją panagrinėti. Šitos rūšies hagiografija visados bus jau ne moralinio bei asketinio turinio, bet *filosofinio.* Mums rodos, ji būtų tam tikra istorijos filosofijos dalis, būtent ta, kuri nagrinėja didžiųjų žmonių reikšmę istorijoje, kiek istorija yra Dievo ir žmogaus santykiavimo padaras. Šventieji gyvena ir veikia religijos srityje ir todėl hagiografija tirdama istorinę jų misiją tuo pačiu tirtų ir religinę istorijos lytį.

Ligi šiol mes šios rūšies veikalų beveik neturėjome. Čia buvo kaltas ne kas kita, kaip religijos istorikų per didelis atsitraukimas nuo istorinio gyvenimo vieningumo ir religijos traktavimas kaip nepriklausomos srities. Tuo tarpu tikrumoje gyvenimo vyksmas, irgi istorija, yra savo esmėje vienas ir vieningas. Jis apsireiškia įvairiomis lytimis ir įvairiais pavidalais. Bet jis niekados nėra susiskaldęs ir pakrikęs. Kaip gamtos negalima atitraukti nuo kultūros, taip kultūros negalima atitraukti nuo religijos ir atvirkščiai. *Prigimtis, kultūra ir religija yra ne kas kita, kaip vieno ir vieningo gyvenimo pavidalai arba lytys.* Dėl to ir istorinės šventųjų misijos praleidimas jų gyvenimo aprašymuose visados buvo jaučiamas kaip žymi spraga, o pats šventųjų vaizdas visados buvo nepilnas ir net netikras. Jeigu tokių veiksmo žmonių kaip Aleksandro Didžiojo, Cezario ar Napoleono gyvenimas būtų nesuprantamas be istorinės jų reikšmės pabrėžimo, tai dar labiau šventųjų, nes kiekvienas šventasis turi savą pašaukimą ir savą misiją, dažnai paaiškėjančią tik po jo mirties, bet visados labai ryškią ir labai jaučiamą. Todėl istoriškai filosofinės hagiografijos problema šiandien yra viena iš aktualiausių.

2. *Agostino Gemelli apie šv. Pranciškų*

Vienas iš tokių naujosios hagiografijos bandymų yra Agostino Gemelli'o veikalas „Le message de Saint François d'Assise au monde moderne" (Paris, 1935). Italų kalba šitas veikalas yra pavadintas „Il Francescanesimo". Tuo pačiu vardu yra pasirodęs ir vengriškas jo vertimas. Bet anglai praėjusiais

metais jį išsiversdami pavadino „The Franciscan Message to the World". Šitas pavadinimas buvo paimtas ir prancūziškajam vertimui, kuriuo šito straipsnio autorius ir naudojosi. Knygai įžangą yra parašęs žinomas šv. Pranciškaus gyvenimo aprašytojas J. Joergensenas. Joergenseno veikalas yra išverstas ir lietuviškai. Kaip pažymi ir pats įžangos rašytojas, šita knyga nereikalauja rekomendacijų, nes josios autorius, pasak Joergenseno, jau nuo keliolikos metų priklauso prie to tarptautinio elito, kuris sudaro didžiausią Katalikų bažnyčios garbę XX amžiuje. Agostino Gemelli yra perėjęs tą patį kelią, kaip ir daugelis kitų žymių mūsų laikų Bažnyčios vyrų, kaip J. Maritainas, kaip Joergensenas, kaip Bourget ir kt. Tai buvo kelias nuo pozityvizmo ir net materializmo į krikščionybę. Pats Gemelli (g. 1878 m.) iš karto studijavo mediciną, gavo daktaro laipsnį ir buvo įsitikinęs, kad eksperimentai laboratorijose ir klinikose atskleisią gyvenimo paslaptis. Jo religija pradžioje buvo Häckelio tvirtinimai, o jo pažiūras į gyvenimą sudarė, kaip jis pats pasisako, „grubiai materialistiškai suprastas marksistiškas socializmas". Bet gilesnės studijos ir susidūrimas su Rickerto ir Bergsono filosofija Gemelli'ui parodė, kad gamtos mokslai be dvasios mokslų yra tik griaučiai, kuriuose veltui ieškoma gyvybės. Tai paskatino Gemelli imtis filosofinių studijų. Perėjęs įvairias sistemas ir visose jose neradęs savo dvasiai patenkinimo, jis sustojo ties viduramžiška scholastika. Pradžioje gramozdiška scholastikos forma jį buvo atstūmusi. Bet vėliau jis patyrė, kad po visais tais sausais silogizmais slepiasi nepaprasto gilumo gyvenimo koncepcija, kuri pajėgia atsakyti į visus moderninį žmogų varginančius klausimus. Per scholastiką Gemelli grįžo į Bažnyčią, tapo kunigu ir pranciškonu.

Gemelli veikalas apie šv. Pranciškų nėra pripuoląs darbas jo gyvenimo kelyje. Kaip jis įžangoje pasisako, „šita knyga nėra istorijos veikalas eruditams, nei meditacijų knyga filosofams, nei poezija literatūros mėgėjams, nei net pamaldumo knyga maldingiems asmenims... Aš ją rašiau visų pirma tam, kad patenkinčiau pranciškoniškos savo sielos reikalą" (*p. XV*). Būdamas ne tik garsus mokslininkas – filosofas, bet sykiu ir

Asyžiaus Poverello brolis, Gemelli negalėjo tylomis praeiti pro savo ordiną, nepažvelgęs į jį moderniojo žmogaus akimis ir nepaklausęs, ką mūsų laikams gali duoti šita dvasinė sąjunga. Šalia grynai asmeninio motyvo rašyti knygą apie tai, ką myli, Gemelli buvo vedamas ir šitos istorijos filosofijos minties. „Aš ieškojau, sako jis, kame yra charakteris ir prasmė krikščionybės interpretacijos, kurią jai duoda Vernos Serafiškasis... Aš ypač norėjau suprasti, kaip dar šiandien pranciškonizmas gali tarti šviesos, jėgos ir išganymo žodį šiam pasauliui, kuris, atrodo, yra pasidaręs jam taip svetimas" (*p. XV*). Visa tad knyga turi dvi pagrindines idėjas. Gemelli'ui visų pirma rūpi surasti pranciškoniškas krikščionybės supratimas. Tai nėra tuščia ir nevaisinga problema. Šalia bendros krikščioniškosios doktrinos ir viduje bendros krikščioniškosios pasaulėžiūros galima rasti visais laikais ir visuose kraštuose tam tikrų atspalvių, tam tikrų interpretacijų, kurios pabrėžia ir labiau išvysto tai vieną, tai kitą krikščionybės sritį. Krikščionybėje gali rasti vietos kiekviena pozityvi pažiūra ir kiekviena dvasinė asmens struktūra. Todėl galima visai teisingai kalbėti apie pranciškonišką krikščionybės interpretaciją, apie jėzuitišką, apie benediktinišką ir t. t. Gemelli, būdamas pranciškonas, savaime savo veikalui pasirinko pranciškonišką interpretaciją. Antra pagrindinė veikalo problema yra pranciškonizmo misija moderniajame pasaulyje. Gemelli visai teisėtai klausia, koks yra dabar pranciškonizmo *raison d'être*? Ar šita religinė institucija, įsteigta prieš septynetą šimtų metų, dar gali duoti ką nors pasauliui pozityvaus, ar ji gyvena tik kaip seniena, kaip muziejinis palaikas.

Reikia pastebėti, kad tarp šitų abiejų pagrindinių Gemelli'o veikalo idėjų yra organiškas ryšys. Pranciškonizmo istorinę misiją ir tuo pačiu jo aktualumą mūsų laikams Gemelli kaip tik ir randa toje savotiškoje krikščionybės interpretacijoje. Atrodo truputį paradoksiška, kad modernusis pasaulis ir moderniojo žmogaus dvasios struktūra savaime ilgisi pranciškoniško gyvenimo supratimo ir jame randa savo sielos patenkinimą. Gemelli'o žingsnis į pranciškonų ordiną šitos minties šviesoje darosi ne tik asmeninis jo žygis, bet sykiu

ir simbolis visam moderniojo žmogaus keliui. Modernusis žmogus turi tam tikru būdu suprantiškonėti, vadinasi, turi pasisavinti ir sutapti su ta gyvenimo, pasaulio ir krikščionybės interpretacija, kurią jai duoda šv. Pranciškaus dvasia, gyventi jojo ordine. Šiuo atžvilgiu Gemelli'o veikalas yra ne tik įdomus teologiniu savo turiniu, bet sykiu ir labai aktualus psichologiniu atžvilgiu. Šitas dvi pagrindines idėjas ir jų ryšį vienos su antra mes kaip tik ir stengsimės šitame straipsnyje iškelti. Pats veikalas turi trejetą pagrindinių dalių. Pirmoje autorius charakterizuoja patį šv. Pranciškų ir jojo laikus. Antroje yra dėstoma šv. Pranciškaus dvasios istorija amžių eigoje. Trečioje dalyje nagrinėjami šv. Pranciškaus santykiai su moderniuoju pasauliu. Pirmoji ir paskutinė dalis yra pačios įdomiausios. Pirmoji yra paruošimas ir išaiškinimas principų, kurie tiriami istorijoje ir kurie paskui pritaikomi mūsų laikams.

3. *Teokosminė šv. Pranciškaus dvasia*

Šv. Pranciškus dažnai yra vadinamas *Serafiškuoju*. Pavadinimas nėra tik alegorija ar metafora. Jeigu Apreiškimas vaizduoja mums serafinus kaip ypatingai susijusius su Dievo meile, tai visa, kas šitą meilę ypatingai apreiškia, gali būti teisingai vadinama serafišku. Vis dėlto pačios meilės kaip tokios buvimas dar nėra charakteringa atskirų šventųjų žymė. Meilė iš esmės yra susijusi su šventumu. *Šventumas ir yra ne kas kita, kaip herojiška Dievo, o per Dievą ir artimo meilė.* Meilės buvimas yra ne šventųjų, bet *šventumo* žymė. Tai, kas charakterizuoja atskirus šventuosius ir kas juos skiria vienus nuo kitų, yra ne meilės buvimas ar nebuvimas, bet *būdas mylėti.* Jeigu tad šv. Pranciškus yra vadinamas Serafiškuoju dėl savo meilės, tai jame kaip tik ir iškyla tasai savotiškas ir nepakartojamas pranciškoniškas mylėjimo būdas. Gemelli tvirtina, kad šv. Pranciškus „turi galimumą mylėti aukštesnį ne tik už paprastus žmones, net ir už šventuosius" (*p. 12*). Ir šitas gabumas apsireiškia tuo, kad šv. Pranciškaus meilė įgyja

„konkretinę atsižadėjimo formą ir virsta veiklumu bei neturtu" (*ten pat*). Nuo to laiko, kai Spoleto grotoje Didysis Karalius pažadino šv. Pranciškaus dvasioje supratimą, jog jis yra didžiausias pasaulio Valdovas, šv. Pranciškus nė valandėlės neabejojo, kad jis turi tik jam vienam tarnauti. Šv. Pranciškaus apsisprendime ir savo tarnybos supratime žymu kilnios riteriškosios dvasios bruožų. Riterių luomas buvo *par excellence* veiklumo luomas, o šv. Pranciškus norėjo būti kilniausiu ir garbingiausiu šito luomo sūnumi. Veiklumo pradas gyveno pačioje jo dvasios gelmėje ir jį stūmė į konkrečius žygius. Jis todėl, pažinęs savo Valdovo didybę, tuojau klausia: „Ką aš turiu daryti?" O kadangi Evangelija atsako: „Kas mane myli, laikosi mano įstatymų", šv. Pranciškui tuojau darosi aiškus jo veikimo planas ir plotas. „Jam nėra reikalo kreiptis į tokį ar tokį sielos vadą, jis negalvoja stoti į vienuolyną, bet kiekvieną kartą, kai jam atsiranda abejonių, jis atsiverčia Evangeliją, ir koks būtų joje rastas atsakymas, jis jo laikosi raidiškai, tarsi jis būtų parašytas tik jam vienam" (*p. 13*). Šv. Pranciškaus Dievo meilė visų pirma buvo riteriška meilė, meilė veiklumo, pasitikėjimo ir pagarbos.

Šitoje savotiškoje meilės formoje mes randame ir šv. Pranciškaus maldos charakterio išaiškinimą. Kad kiekvienas šventasis yra maldos vyras, nereikia nė aiškinti. Malda religiniame gyvenime visados yra pats pagrindinis žmogaus santykių su Dievu elementas. Bet kiekvienas šventasis meldžiasi savotiškai. Jeigu mes maldą suskirstytume į garbinimo, permaldavimo, prašymo ir atgailos maldą, tai šv. Pranciškaus malda visų pirma būtų garbinimo malda. Gemelli pastebi, kad artistiška šv. Pranciškaus fantazija visados jo maldas perkeisdavo į giesmes ir himnus. „Asmeninė šv. Pranciškaus malda visų pirma yra garbinimas ir dėkojimas" (*p. 17*). Dažniausiai, jis nieko neprašydamas, „gieda, kaip vyturys saulėje, kartodamas tik vieną aukštą natą: Dievas yra meilė, Dievas yra išmintis, Dievas yra laimė". Pasinėręs dieviškoje begalybėje, jis kviečia dėkoti visą Bažnyčią, triumfuojančią ir kovojančią, pradėdamas serafinais ir baigdamas mažais vaikais"... Kaip žinoma, šv. Pranciškus yra sudaręs „Officium

Passionis D. N. Jezu Christi". Bet jis nereikalavo ją kalbėti bažnyčioje choru, kaip tai darė šv. Benedikto ordino broliai. Šv. Pranciškus gerbė ceremonijas, bet jis prie jų neprisirišo. „Jis myli maldą, bet jis nepririša jos prie vienos aprėžtos vietos, nors ši vieta būtų ir bažnyčia" (*ten pat.*). Kai ateina horų kalbėjimo valanda, tai vis tiek kur šita valanda jį užkluptų, grotoje ar miške, gatvėje ar pievoje, saulėje ar lietuje, jis kalba maldas, nieko nepaisydamas ir nieko nesivaržydamas. Šituo atžvilgiu jis buvo labiau panašus į anachoretus negu į benediktinus. Bet nuo anachoretų jis skyrėsi tuo, kad, pasak Gemelli'o, jis nesižegnodavo, nesimušdavo į krūtinę ir neužsikimšdavo ausų, kai išgirsdavo žiogą arba lakštingalą giedant sykiu su juo. „Iš jų jis sudarydavo savo chorą, nes jis jautėsi laimingas galįs įprasminti ir sujungti pasaulio balsus ir iš jų sukurti Dievybei himną" (*ten pat.*).

Čia mes kaip tik ir paliečiame teokosminę šv. Pranciškaus dvasią. Šv. Pranciškus nebuvo atsiskyręs nei nuo Dievo, kaip humanistai, nei nuo pasaulio, kaip anachoretai ir asketinio tipo atstovai. Gal niekas neturėjo savo gyvenime tiek askezės praktikų, kaip šv. Pranciškus. Ir sykiu gal niekas taip labai nemylėjo gamtinės tvarkos, kaip tas pats šv. Pranciškus. Šv. Pranciškaus nusistatymą pasaulio atžvilgiu ir savotišką šito pasaulio išgyvenimą galima charakterizuoti liturginio himno žodžiais: *Pleni sunt coeli et terra gloria tua.* Visas pasaulis, visa žemė ir dangus, visa gamta, visas žmogaus gyvenimas šv. Pranciškui buvo ne kas kita, kaip vienas nuostabus Dievo veikalas. Šv. Pranciškus intuityviai suprato, kad Dievas gyvena ne tik už pasaulio, bet ir pasaulyje. Tai, ką E. Przywara formulavo kaip *Deus in nobis* ir *Deus supra nos*, ir ką jis laiko kreatūros metafizika, tai buvo jau žinoma šv. Pranciškaus santykiuose su Dievu ir su pasauliu. Pasaulio sutvėrimai šv. Pranciškui nebuvo nei pavojus, nei žaislas, nei dievaičiai, bet Gyvojo Dievo liudytojai ir „laiptai į Jį". Štai kodėl beveik nė vieno kito šventojo gyvenime nerandame tokių ypatingų santykių su gamta kaip Šv. Pranciškaus. Šv. Pranciškus mylėjo gamtą, kaip amžinojo Dievo išraišką, bet mylėjo antgamtiniu būdu. Jis buvo nukryžiuotas su Kristu-

mi, bet neniekindamas pasaulio. Atvirkščiai, juo šv. Pranciškus labiau tobulėjo Dievo meilėje, juo labiau jis mylėjo gamtą. Himnas saulei jo yra parašytas paskutiniame jo gyvenimo tarpsnyje. Šv. Pranciškaus santykiuose su gamta atsinaujino prarasto rojaus santykiai. Šveicarų rašytojas H. Federeris yra pasakęs, kad gyvuliai pažįsta, ar žmogaus siela yra nekalta. Tai visų pirma mes patiriame gyvulių santykiuose su vaikais, o toliau šventųjų santykiuose su gamta. Žmogaus asmens pakilimas ligi herojiško doros laipsnio palenkia vienam principui ne tik pačios jo prigimties galias, bet sykiu grąžina jam jungiamąją vietą visame kosmo gyvenime. Ankštas žmogaus susirišimas su Dievu ir nusilenkimas Dievo tvarkai suriša jį ir su gamta ir jam palenkia viso pasaulio kūriniją. Šventumo atveju yra atstatomi išardyti nuodėmės santykiai tarp žmogaus ir jį supančio to pasaulio, kuris po puolimo yra tapęs žmogaus priešu. Žmogus pasaulį apvaldo dvejopu būdu: *technika* ir *šventumu*. Technika yra žmogaus triumfas, bet triumfas dar neatpirkto ir dar nuodėmingo žmogaus. Technika yra žmogaus *jėgos* triumfas. Tuo tarpu šventumas yra pasaulio apvaldymas per *meilę*. Technikoje žmogus viešpatauja, kaip žiaurus valdovas, kuris priverčia gamtą atskleisti savo paslaptis ir savo jėgas paversti žmogaus tarnyba. Šventume žmogus apsireiškia kaip tobuliausias Dievo kūrinys, kuris antgamtinės malonės atgaivinta savo dvasia apsupa visą kosmą, jį suriša su savimi, atstato vienybę tarp atskirų kosmo pradų ir sykiu tarp žmogaus ir gamtos. Žmogų-techniką kosmas išgyvena (jeigu taip galima pasakyti) kaip stipresnį savo priešą, kuris savo išmintimi pergali gamtą, bet kuriam gamta visados prieštarauja ir kuriam keršija už josios paslapčių atskleidimą. Žmogų-šventąjį kosmas išgyvena kaip jo paties vienytoją, todėl kaip draugą. Šventajam gamta pati atskleidžia savo paslaptis, be prievartos ir jėgos. Šventume nėra tos tragiškos įtampos tarp žmogaus ir gamtos, kuri taip ryškiai yra jaučiama technikoje ir kuri pasidarė pagrindinė šio technikos amžiaus problema. Jeigu šv. Pranciškus sugyveno, kaip Federeris pastebi, ir su vilkais, tai čia buvo ne dresūros, vadinasi, technikos, laimėjimas, bet

šventumo. Šv. Pranciškaus santykiai su gamta yra labai įdomūs ir sykiu dar labai mažai ištirta problema. Kultūros ir religijos filosofijos šviesoje ji įgyja nepaprasto svarbumo ir net aktualumo.

Šitame teokosminiame šv. Pranciškaus dvasios bruože kaip tik glūdi tasai principas, kuris visą pranciškonizmą priartina mūsų laikams ir, pasakytume, padaro jį modernišką. Mūsų amžius, kuris labiau negu kuris kitas yra išgyvenęs Dievo nuo pasaulio ir nuo žmogaus atskyrimo tragediją, yra pasiilgęs tokios gyvenimo interpretacijos, kuri jam vėl nurodytų Dievo-žmogaus-pasaulio vienybės ir taikos gaires. Praėjusio amžiaus natūralizmas buvo manęs šitą pasaulėžiūrinį išsiilgimą pakeisti technika. Prievarta ir jėga turėjo žmogų padaryti kosmo valdovu ir jam grąžinti prarastą jungiamo jo prado vaidmenį. Bet šiandien kiekvienam matančiam ir mąstančiam yra aišku, kad šitas natūralizmo siūlymas ne tik nesujungė žmogaus su gamta, bet juos dar perskyrė ir žmogų pavergė pasaulio gaivalams. Techniškasis amžius pasidarė žmogaus vergijos amžius. Gamta čia pabėgo nuo žmogaus ir žmogus atsitraukė nuo gamtos. Šv. Pranciškus savo teokosmine dvasia siūlo visai kitokį šios problemos išsprendimą. Moderniškasis žmogus gali tapti gamtos valdovu ne per jėgą, bet per meilę, kuri įprasmintų visą, taip gudriai išvystytą techniką ir sykiu padarytų gamtą žmogaus draugu. Pranciškonizmas nėra tolstojiškas „apsiprasčiokinimas". Pranciškonizmas yra gamtos meilės ir gamtos draugiškumo filosofija. Paregėti Dievą kosme, mylint Dievą, mylėti sykiu ir kosmą kaip Dievo didybės ir garbės apsireiškimą – štai šv. Pranciškaus dvasios pirmutinis bruožas ir sykiu mūsų amžiaus pasiilgimas. Šituo atžvilgiu mūsų laikai gali daug ko pasimokyti iš šv. Pranciškaus pasaulėžiūros, kuri, būdama iš esmės krikščioniška, vis dėlto šituo atžvilgiu skiriasi nuo kitų šventųjų ir nuo jų institucijų dvasios. Mūsų laiko dvasios supranciškoninimas yra vienintelis išsigelbėjimas iš to visuotinio sumašinėjimo ir sykiu vienintelis būdas grąžinti žmogui taip labai jo ieškomą ir taip labai jo išsiilgtą viešpatavimą visame kosmo gyvenime.

4. *Christocentrinis religingumas*

Kiekvienas šventasis savotiškai išgyvena Dievą ir todėl savotiškų bruožų įspaudžia ir savo sukurtoms institucijoms. Šv. Ignacas Loyola buvo Dievo kareivis. Visas tad jo ordinas yra Kristaus kareivių ordinas, kuris skelbia kovą viskam, kas tik priešinasi Dievo dvasiai. Jėzuitai yra savotiški religiniai militaristai, kurie stengiasi pasaulį Dievui laimėti *per kovą*. Šv. Pranciškus buvo ne Dievo kareivis, bet Dievo trubadūras. Kristus šv. Pranciškui nėra tasai humanizmo Valdovas, kuriam pasaulį reikia pavergti, bet Jis yra vidurinių amžių Pateptasis Karalius, kuriam jo valdiniai tarnauja ne tiek priversti jėga, kiek patraukti *meile* ir Valdovo kilnumu. Kiekvieno krikščionio, tuo labiau kiekvieno šventojo gyvenimo centras visados yra Kristus. Christocentrinis pobūdis yra esminis krikščionybės bruožas. Bet šitame bendrame bruože visados esama tam tikrų skirtybių, kurios vieną instituciją padaro labiau christocentrinę, kitą ne taip. Jeigu mes pranciškonų ordiną laikome ypatingai christocentriniu, tai tik dėl to, kad jis savo religingume yra išlaikęs tą savotišką šv. Pranciškaus santykiavimą su Kristumi, tą savotišką trubadūrizmą, tą nekaltai vaikišką pasitikėjimą Kristaus globa ir Jo apvaizda.

Metafizinį pranciškonų christocentrinio religingumo pagrindą yra suformulavęs ir išaiškinęs Dunsas Škotas. Gemelli pastebi, kad nebuvo nė vieno viduriniais amžiais filosofo, kuris būtų buvęs taip nesuprastas, kaip Dunsas Škotas. Jis buvo laikomas atskiréliu. Tuo tarpu jis buvo tik senų Aristotelio ir šv. Augustino tradicijų išvystytojas ir gynėjas. Jis buvo laikomas pranciškonu, praradusiu meilę. Tuo tarpu visa jo filosofija yra pagrįsta meile, ne valios primatu. Jis buvo laikomas net XIII a. Kantu. Tuo tarpu tikrumoje jis grynas scholastikas. Dunsas Škotas yra didžiausias pranciškonų filosofas, vienintelis ligi gelmių supratęs šv. Pranciškaus krikščionybės interpretaciją ir jai padėjęs metafizinius pagrindus. Jeigu šiandien katalikų teologijoje ir filosofijoje yra viršų paėmusi šv. Tomo mokykla, tai tik dėl to, kad pranciš-

konų ordinas nuo kurio laiko yra perleidęs mokslo darbą dominikonams ir jėzuitams, o tuo pačiu ir šv. Tomo mokyklai.

Dvi savotiškos koncepcijos charakterizuoja Dunso Škoto teologiją: *Įsikūnijimo pagrindimas ir Marijos Nekaltojo Prasidėjimo gynimas*. Kai žinome, dabartinėje teologijoje vyrauja mintis, jog Įsikūnijimas yra surištas su žmogaus nupuolimu. Įsikūnijimas mūsų sąmonėje glūdi kaip begalinės Dievo meilės aktas, kuriuo jis pakėlė puolusį žmogų iš jo menkystės ir atpirko jį iš nuodėmės vergijos. Dabartinėje vyraujančioje teologijoje Įsikūnijimas yra visados siejamas su Atpirkimu. Tuo tarpu Dunsas Škotas Įsikūnijimo tikslą ir motyvą mato kitur. Dievas, pasak Škoto, yra meilė; ne tik meilės priežastis ir galas, bet pati meilė kaip tokia. Pirmiausia Dievas myli pats *save*. Antra, jis myli save *kituose*, kurie laisvai dalyvauja Jo meilėje sau pačiam, kas sudaro kūrinių laimę. Trečia, sako Škotas, Dievas nori būti mylimas tokios būtybės, kuri būtų Jam iš viršaus (*extrincese*) ir kuri galėtų Jį mylėti aukščiausiame laipsnyje. Ketvirta, Dievas pramato hipostatišką susijungimą su šita žmogiška prigimtimi, kuri turi Jį mylėti savarankiškai. Kitaip sakant, Dievas pramato Žmogų, kuris galės Jį mylėti taip, kaip Jis myli pats save, Žmogų, kuris bus sykiu ir Dievas. Štai pirmasis Įsikūnijimo motyvas. Adomo puolimas anaiptol nepakeitė Dievo plano. Adomo nuodėmė tik padarė, kad Kristus tapo Karaliumi pasaulio skurde ir kančioje, kad Jis tapo pasaulio Atpirkėju. Bet šitas puolimas ir visas pasaulio skurdas anaiptol nebuvo Įsikūnijimo motyvas ir priežastis. Dunsas Škotas net mano, kad teologų nuomonė, jog pirmutinis Įsikūnijimo motyvas buvęs Atpirkimas, įžeidžianti Dievo Sūnaus didybę. Pirmutinis ir pats esminis Įsikūnijimo motyvas buvęs Dievo meilė ir Dievo troškimas komunikuoti šitą meilę savo sutvėrimams.

Iš kitos pusės, Įsikūnijimo pasėka Škotui taip pat yra ne Atpirkimas ir ne žmogaus išgelbėjimas iš nuodėmės. *Įsikūnijimo aktu Dievas yra atbaigęs savo tvėrimo aktą*. Škotui visa būtis yra tarsi sėklos, kurios glūdi ankštyse, sudarančiose tam tikrą gradaciją ir tam tikrą subordinaciją. Vegetatyvinė prigimtis susijungia ir esti palenkiama sensityvinei prigim-

čiai gyvyje. Sensityvinė prigimtis esti sujungiama su intelektualine prigimtimi žmoguje. Žmogus savo būtybėje suima visus kosmo pradus ir darosi mikrokosmos ne tik dėl savo tvarkos, bet ir dėl savo apimties. Kristuje šitas mikrokosmos pasiekia savo išsivystymo galą. Kristuje žmogus su visais savo prigimties pradais esti sujungiamas su dieviškąja prigimtimi. Įsikūnijimas tuo būdu darosi paskutinis Dievo kūrybos aktas, o Kristus tampa galutiniu visų sutvėrimų tikslu, kurio siekia visa kūrinija, pradedant nuo menkiausio augmens ir baigiant žmogumi. Šv. Pranciškus savo himne saulei reabilitavo pasaulio sutvėrimus ir juose visuose nurodė gyvenantį linkimą Dievop. Dunsas Škotas šitai reabilitacijai padėjo filosofinį pamatą. Škoto teologijoje imanentinis Dievo paveikslas kūriniuose galop apsireiškia regimu įsikūnijusio Logo pavidalu. Dėl to Gemelli teisingai pastebi, kad nė vieną kartą *Verbum* neturėjo tokio triumfo, kaip Škoto laikais, išskyrus gal būtų tik Dante's vizijas (*p. 58*).

Antra koncepcija, kuri yra charakteringa ir pačiam Škotui, ir visam pranciškonizmui, yra Nekaltas Marijos Prasidėjimas. Ligi Škoto Nekalto Marijos Prasidėjimo koncepcija sutikusi vieną sunkią kliūtį, kurios teologai niekaip negalėjo įveikti. Kad atpirkimo yra reikalingi visi žmonės, neišskyrus nė Marijos, visiems buvo aišku. Bet jeigu Marija buvo laisva nuo gimtosios nuodėmės, kaip tuomet ji buvo reikalinga atpirkimo? Atpirkimo visuotinumas atrodė negalįs būti suderintas su Nekaltu Marijos Prasidėjimu. Racionalistiškesni scholastikai todėl šią koncepciją ir atmetė. Tarp Nekalto Marijos Prasidėjimo priešininkų buvo ir šv. Tomas. Tuo tarpu Škotas genialiai šitą problemą išsprendė. *Doctor subtilis* suskirstė atpirkimą į *redemptio liberativa* ir *redemptio praeservativa*. Pirmosios rūšies atpirkimas *išlaisvinąs* žmogų nuo nuodėmės. Antrosios rūšies atpirkimas *saugojąs* žmogų nuo nuodėmės. Marija buvusi reikalinga *redemptionis praeservativae*, bet nebuvusi reikalinga *redemptionis liberativae*. Tuo būdu buvo pergalėta teologams neįveikiama kliūtis ir dogmatinis teologinės išvados formulavimas pasidarė galimas. Škoto koncepcija po šešių

šimtų metų buvo triumfiškai pripažinta Marijos Nekalto Prasidėjimo dogmos paskelbimu. Kiekvienais metais gruodžio 8 d. švenčiama šventė yra sykiu ir Škoto laimėjimo šventė. Jeigu šv. Pranciškus, Gemelli'o žodžiais, buvo Marijos riteris, jeigu šv. Bonaventūras buvo Marijos poetas, tai Dunsas Škotas buvo Marijos filosofas ir teologas. Tai *Doktor Marianus*. Jo koncepcijų dėka christocentrinis šv. Pranciškaus religingumas ir christocentrinė jo gyvenimo interpretacija pasidarė ne tik mistinis intuityvus išgyvenimas, bet sykiu ir tam tikra teologija, vadinasi, tam tikra pasaulėžiūra – *pranciškoniška* pasaulėžiūra.

Christocentrizmu yra paremta ir pranciškoniška *askezė*. Jeigu pasekdami A. Rademacheriu, suskirstytume religinio nusiteikimo žmones į dvi rūšis – į mistinio-asketinio ir aktingojo tipo atstovus – tai pranciškonus reiks skirti prie mistinio-asketinio tipo. Vis dėlto šitoji jų askezė yra visai kitokia negu tų, kuriems pasaulis atrodo esąs pilnas blogio, kurio žmogus negali pergalėti ir nuo kurio jis todėl gali tik pabėgti. Šv. Pranciškui, kaip jau minėjome, visi pasaulio sutvėrimai buvo ne blogio ir chaoso, bet Dievo didybės ir Dievo garbės išraiška. Menkuose ir aprėžtuose daiktuose matyti begalybę ir mylėti šituos daiktus kaip begalybės atspindį, pasak Gemelli'o, yra tikrai pranciškoniškas pasaulio suvokimo būdas. Todėl pranciškoniška askezė negali būti niūri ir tamsi, nes joje nėra antagonizmo tarp Dievo ir žmogaus, tarp Dievo ir pasaulio. Pasaulio išsižadėjimas ir visų žemiškų daiktų pamiršimas pranciškoniškoje askezėje turi visai kitokią prasmę negu kur kitur. Pranciškonizmas yra visų pirma pozityvus gyvenimo būdas, vadinasi, visų pirma siekęs ne išsižadėti ir pamesti, bet įsigyti, įsigyti meilės ir džiaugsmo. Pranciškonizmas nori apgyvendinti žmogų tik Dievuje ir tik Dievui skirti visą savo būtybę. Jis visai negalvoja apie tai, ko jis netenka. Jis galvoja tik apie tai, ką jis gauna. Negatyvus šios askezės bruožas – atsižadėjimas ir palikimas – ateina tik kaip pasėka, ateina savaime, natūraliai ir logiškai. Pranciškonizmas, iš viršaus žiūrint, atrodo negatyviausia as-

kezė. Tuo tarpu tikrumoje ji yra labiausiai pozityvi ir labiausiai teigiama. Niekas nėra savo gyvenime realizavęs tiek džiaugsmo kiek pranciškonas. Pranciškoniškas džiaugsmas yra žinomas ir nekatalikų sferose. Žmonės, kurie, rodos, paneigia visą pasaulio gyvenimą, kurie palieka visa, kas kiekvienam kultūringam žmogui atrodo neišvengiama būtinybė, šitie žmonės ne tik nėra nusiminę ir mizantropai, bet jie turi savo dvasioje daug daugiau skaidrumo ir šviesos, negu bet kuris kitas, tegul ir religingas žmogus. Tai kaip tik ir kyla iš to savotiško santykiavimo su pasauliu. Jeigu Kristus pranciškonizmui yra viso kosmo centras ir Karalius, jeigu visi daiktai pranciškonizmui atrodo persunkti dieviškąja šviesa ir didybe, jeigu jie visi yra skirti padidinti Kristaus Karaliaus triumfą, tai, aišku, pranciškonas, kuris gerai supranta savo askezės prasmę, negali būti jokia prasme mizantropas ir net anachoretas. *Pranciškoniška askezė yra Dievo meilės ir Dievo garbinimo askezė, todėl sykiu ir džiaugsmo askezė.*

Svarbiausias pranciškoniško džiaugsmo šaltinis yra savotiškas *gamtos išgyvenimas*. Teokosminė šv. Pranciškaus dvasia gyvena visoje pranciškoniškoje askezėje ir ją visą persunkia šituo teokosmizmu. Gamtos grožis pranciškonui yra Dievo grožio išraiška ir todėl gryno bei skaidraus džiaugsmo šaltinis. Jau pats šv. Pranciškus sunkios savo ligos metu guosdavosi ir gėrėdavosi gėlėmis, medžiais, žvaigždėmis, vandeniu, ugnimi, o nemigos naktimis jis trokšdavo išgirsti gitaros garsus. Tas pats šv. Pranciškus giedodavo nuolatos garbės himnus, ir šita nuolatinė jo giesmė pasibaigė tik agonijos valandą. Užuot skundęsis ir dejavęs dėl savo paties kančių, pranciškonas pasineria visatos harmonijoje, bet ne kaip panteistas, tik kaip Dievo regėtojas kiekvienoje gėlėje ir kiekviename paukštyje. Gamtos grožis pranciškonui nėra tik estetinio pasigėrėjimo ar estetinių studijų dalykas. Pranciškonas grožisi gamta kaip aukštesnio, absoliutinio grožio atspindžiu ir taip ją išgyvena. Tai, pasak Gemelli'o, grynų ir nužemintų širdžių džiaugsmas, širdžių, kurios jaučiasi esančios mažos ir menkos visatos didybėje ir kurios šitoje sa-

vo menkystėje regi savo didybę, nes jaučia ir save, kaip Dieviškosios meilės ir garbės išraišką. Visas šitas sunkus ir skausmingas žemės gyvenimas nedrumsčia pranciškonui džiaugsmo, nes jis išgyvena jį kaip ateinančio gyvenimo vigiliją. Vigilija ir pasninkas turi ne tik savą prasmę, bet ir savą džiaugsmą, kaip įvadas į ateinančią šventę. Žemės gyvenimas pranciškonui yra amžinosios Sabbathos išvakarės, kuriose yra daug darbo ir daug nuvargimo, bet kurios yra sykiu savotiškai malonios ir džiaugsmingos.

Pranciškonizmas, kaip džiaugsmo askezė, savaime krypsta į tokius dalykus, kurie yra tarsi apčiuopiami ir prieinami žmogiškai fantazijai, nes fantazija pranciškonizme turi labai didelį ir labai reikšmingą vaidmenį. Pranciškoniškas religingumas ypatingai mėgsta Kristaus *žmogybę*. Šv. Pranciškaus stigmatai yra simbolis visam pranciškoniškam religingumui. Stigmatai nėra koks atlyginimas ar šventojo garbės ženklas. Šv. Pranciškui jie buvo didelių skausmų šaltinis. Jis savotiškai jų gėdijosi ir juos slėpė. Stigmatai turi gilią ontologinę prasmę kaip susijungimo su Kristumi pasėka. Kai žmogus išgyvena Kristų ne tik kaip Dievą, bet sykiu ypatingai ir kaip Žmogų, jis išryškina Kristaus vaizdą savyje ne tik dvasiniu, bet ir kūniniu atžvilgiu. Kristaus kančios žymės, kurios liko ir jo perkeistame kūne, pereina į šventojo kūną ir jį padaro panašų į Kristų ne tik moraline, bet ir fizine prasme. Stigmatizuoti šventieji net savo veide turi kažką bendro su tais bruožais, kuriuos mes savo sąmonėje visados jungiame su Kristaus veidu. Stigmai yra ypatinga mistinė malonė. Bet ji esti duodama tik tiems, kurie ypatingai išgyvena Kristaus žmogiškumą. Net ir šituo atveju *gratia supponit naturam*. Dėl to ir pranciškoniškame religingume šitas Kristaus žmogybės išgyvenimas yra labai žymus. Pranciškoniška askezė daug dėmesio kreipia į Kristaus žemiško gyvenimo supratimą, į jo kryžiaus kelius, į jo vardo garbinimą, Jo kraujo, Jo žaizdų adoravimą ir t. t. Tiesa, visos šitos religinės praktikos nėra pranciškonizmui esminės ir centrinės. Bet jos yra jam labai charakteringos. Jomis, kaip sako Gemelli, „pranciškonizmas

suminkština teocentrizmą, įsijungdamas į uolų Kristaus žmogybės kultą" (*p. 366*). Šituo savo pobūdžiu pranciškonizmas tik dar labiau parodo savo ryšį su visu tuo, kas yra ne tik dvasios, bet ir kūno, ne tik Dievo, bet ir žmogaus.

Gali kai kam atrodyti keista, jeigu mes pasakysime, kad kaip tik šituo savo christocentrizmu pranciškonizmas darosi artimas mūsų amžiui. Mes jau esame palikę tuos laikus, kada net ir katalikiškasis religingumas buvo suskilęs, pakrikęs, nes buvo laikomas ne tik individualiu, bet ir privatišku. Šiandien mes vėl einame į bendruomeninio religingumo tarpsnį, kada vienas asmuo jaučiasi esąs gyvas Kristaus Kūno narys, turįs ankštų ryšių su kitais asmenimis, kurie taip pat dalyvauja šitame mistiniame organizme. Liturginis sąjūdis, teologinės studijos apie Bažnyčią kaip apie Kristaus Kūną, galop Kristaus Karaliaus šventės įvedimas – vis tai yra ryškūs ženklai, rodą atgimstančią bendrąją religinę sąmonę. Nereikia nė sakyti, kad vienas šitas naujas atgimimas, šitas religinės dvasios visuotinėjimas turi savo centru Kristaus asmenį. Kristus krikščionio sąmonei darosi ne tik pasaulio Atpirkėjas, bet ir tikrasis jo Valdovas, jo Karalius ir Viešpats. Dabar vis labiau yra nujaučiama ir pripažįstama tai, ką yra pasakęs Raymondas Lullus: „Pasaulis yra sutvertas būti krikščionišku, ne kam kitam". Kristus, kuris šv. Pranciškaus, šv. Bonaventūro ir palaimintojo Dunso Škoto veikime, mistikoje ir teologijoje buvo viso kosmo centras ir Valdovas, vėl pamažu pradeda užimti tokią pat vietą, kurią jam buvo parengusi antropocentrinė humanistiška pasaulėžiūra. Tai yra christocentrizmo grįžimo laikai. Ir štai dabar kaip tik ateina pranciškonizmo valanda. Kristaus Karaliaus šventės amžiuje Didžiojo Valdovo šauklys, kaip pats save vadino šv. Pranciškus, pradeda apreikšti visą savo galią ir istorinę savo misiją. Christocentrinė krikščionybės interpretacija, išlikusi pranciškonizme, labiau žavi modernųjį žmogų negu kuri kita. Revoliucijų, perversmų, neramumų ir sąmyšių amžiuje žmogus yra pasiilgęs centro, pasiilgęs jėgos, kuri neleistų jam nuklysti į periferiją. Pranciškonizmas kaip tik ir rodo tokį centrą. Matydamas vi-

same kosme Dievo paveikslą, jis sugeba palenkti Kristui Karaliui ne tik pamaldžias sielas, bet ir tas, kurios yra savotiškai maištingos, savotiškai atskilusios ir labai individualios. Pranciškoniškame religingume ir jos didina Logo triumfą, nes ir jose atsispindi Dievo meilė ir didybė. Moderniajam katalikiškajam pasauliui dabar visų pirma reikia džiaugsmo askezės, nes jis yra užmiršęs regėti Dievą kiekviename pasaulio daikte. Pranciškonizmas tokią džiaugsmo askezę kaip tik ir turi. Šv. Pranciškus gali pamokyti mūsų laikų katalikus ir jųjų vadus linksmintis, grožėtis gamta, santykiuoti su pasauliu, nenustojant santykių su Dievu, gali pamokyti konkrečios meilės, kuri siekia net herojiško pasiaukojimo. Kai mes šv. Pranciškaus metodu išmoksime išgyventi pasaulį kaip Dievo atšvaitą, tuomet išnyks ir tas nelogiškumas, kuris dabar yra tiesiog tragiškas daugelio katalikų gyvenime.

Iš kitos pusės, daug reikšmės turi ir Kristaus žmogybės garbinimas. A. Rademacheris yra pasakęs, kad Šv. Jėzaus Širdies kultas yra specifiškai moderniškas. Dabartinio amžiaus žmogus kaip tik yra pasiilgęs žmogiškojo Kristaus gyvenimo. Galima kovoti su humanizmu. Bet jo įtaka, kurioje pasaulis gyveno ištisus penkis šimtus metų, jau nebeišnyks. Žmogus yra suvokęs save kaip žmogų, ir šitas suvokimas, šita žmogiškoji sąmonė pasiliks visados. Ji turės žymios įtakos ir religiniam gyvenimui. Kristaus žmogybės garbinimo plitime šitoji įtaka kaip tik apsireiškia. „Reikia tikėti, sako A. Rademacheris, kad Jėzaus Širdies garbinimas, jeigu ateityje bus daugiau kreipiama dėmesio į Viešpaties gailestingumą, malonumą ir sielos grožį, suteiks katalikų pamaldoms daugiau paraginimo prie sielos kultūros ištobulinimo. Prakilnios ir šventos sielos, įsigilindamos į mūsų Išganytojo žemiškąjį gyvenimą, pajus savyje didesnio noro jį sekti" (*Vidujinis šventųjų gyvenimas*, Kaunas, 1924, p. 113). Pranciškonizmas, ypatingai kultyvuodamas Kristaus žmogybės garbinimą, ir šiuo atžvilgiu darosi labai artimas mūsų laikams, kaip konkretumo atstovas žmogaus santykiuose su Dievu.

5. *Pabaiga*

Štai kokiais bruožais pavaizduota pranciškoniškoji krikščionybės interpretacija ir josios aktualumas mūsų laikams. Pats Gemelli, baigdamas savo veikalą, pranciškonizmą taip charakterizuoja: „Pranciškonizmas yra pilnai įgyvendinta Evangelija. Tai meilė, kilusi iš konkretumo ir aukos. Kiek ji yra konkreti, ji virsta veikimu. Kiek ji yra auka, ji virsta neturtu" (*p.* 423). Bet Gemelli čia pat prideda, kad kiekvienas bandymas suimti į sąvokas pranciškoniškąją dvasią ją tik išsekintų ir padarytų skurdžią. Pranciškonizmas yra gyva istorinė jėga, kuri turi savą gyvybinį išsivystymo ritmą, savą logiką ir net dialektiką. Pranciškonizmas gali kisti amžių eigoje, bet pati jo esmė yra visados ta pati. Tai konkrečios meilės ir aukos dvasia. Kartais šitoji dvasia atrodo atitrūkusi nuo gyvenimo ir neturinti nieko jam pasakyti. Bet kartais, kai gyvenimas pasiilgsta konkretumo, šitoji dvasia tampa moderniška, nes joje glūdi gyvenimą atnaujinanti jėga. Jeigu mūsų amžius, kaip joks kitas, yra pasiilgęs konkretumo, iš kitos pusės, jeigu pranciškonizmas kaip tik yra tokia konkretumo pasaulėžiūra, tai čia aiškėja jojo išvidinis santykis su mūsų amžiumi ir sykiu gyva šv. Pranciškaus misija moderniajame pasaulyje". „Atverk akis, sako šv. Bonaventūras, palenk savo dvasios ausis, atverk lūpas ir pakelk savo širdį, kad visuose sutvėrimuose galėtum matyti, jausti, garbinti, mylėti Viešpatį ir kad visi sutvėrimai nesusitelktų prieš tave. Pasaulis sukyla prieš neišmintinguosius, tuo tarpu išmintingiesiems jis tampa garbinimo padėjėju". Šv. Bonaventūro kvietimas ir perspėjimas pataiko į pačią mūsų amžiaus širdį. Jeigu modernusis pasaulis nenori, kad visi sutvėrimai sukiltų prieš žmogų, jis turi juose visuose matyti savo Dievą ir su jais visais apreikšti Jo garbę ir didybę. Jis turi tapti pranciškoniškas.

SIMBOLINĖ ŠV. KAZIMIERO PRASMĖ

1. Šv. Kazimieras kaip simbolis

Kuo yra būdingas šv. Kazimieras? – Kaip asmuo, svarstomas pats savyje, beveik nieku. Jokio ypatingo žygio jis neatliko: neįkūrė jokio vienuolyno, nekeliavo į pagonių šalis misionieriautų, nebuvo persekiojamas ar kankinamas, nepaskelbė jokios išminties savo raštais. Net ilgą laiką jam priskirta Marijos giesmė „Omni die" pasirodė esanti ne jo kūrinys[1]. Asmeninės jo dorybės irgi yra nebūdingos, nes bendros visiems šventiesiems: maldingumas, skaistumas, kuklumas, nusižeminimas, Dievo ir artimo meilė[2]. Jokio metodo savame kelyje į Viešpatį šv. Kazimieras neišrado, jokios viliojančios askezės nevykdė, nieko savo doriniu didvyriškumu nestebino. Net Vengrijos karūnos negavo ne tiek savo apsisprendimu, kiek nepavykusiu karo žygiu. Tiesa, pavaduodamas savo tėvą Lenkijoje, šv. Kazimieras parodė didelių valstybininko gabumų: taupė „iždo pinigus", išpirko „užstatytas valdines žemes", gerino „Lenkijos santykius su Roma", visiems „stengėsi būti teisingas", žiūrėjo karališkojo dvaro dorinių papročių[3]. Bet tai

[1] Kas yra šios giesmės autorius, nėra visiškai aišku. Prof. Z. Ivinskis, remdamasis „Lexikon für Theologie und Kirche" (VII, 719), laiko juo Bernardą iš Morlay (plg. jo knygą Šventas Kazimieras. – New York, 1955, p. 106, 111–112). Dominikonas Pie Régamey priskiria šią giesmę šv. Anselmui (1033–1109): mat vienoje šv. Anselmo maldoje į Mariją yra proza išreikštas pirmas minėtos giesmės posmas. „Viena yra tačiau tikra, sako Régmey, kad ši giesmė yra kilusi dvyliktajame šimtmetyje" (plg. Les plus beaux textes sur la Vierge Marie, Paris, 1946, p. 119, 153).

[2] Plg. *Ivinskis* Z. Šventas Kazimieras, p. 64.

[3] Ten pat, p. 45.

nėra jo *kaip šventojo* žygiai. Tai būtinos kiekvienam išmintingam karalaičiui savybės, kylančios iš prigimtosios srities ir joje pasiliekančios. Nei privatinėje tad, nei viešojoje plotmėje nerandame nieko, kuo šv. Kazimieras išsiskirtų iš kitų šventųjų ir patrauktų mūsų dėmesį bei mūsų širdį. Mielas, išmintingas, skaistus jaunikaitis. Tačiau tokių turime šventųjų eilėse daugybę! Savo *tikrove* šv. Kazimieras iš tikro nėra būdingas. Jis mus traukia savęsp ne tuo, kuo jis *buvo*, bet tuo, ką jis mums *sako ir reiškia.* – Kaip tai suprasti?

A. Rademacheris, specialiai tyrinėjęs vidinį šventųjų gyvenimą, įspėja mus nemėginti traukti šventųjų iš erdvės bei laiko rėmų. „Šventumas yra malonė, bet ne viena tiktai malonė"[4]. Šventumas yra jungtinis vaisius malonės ir prigimties. Kaip įvairi yra malonė, taip įvairi yra ir prigimtis, ir šis abipusis įvairumas sukuria nuostabiai įvairių šventų asmenybių. Kiekvienas šventasis yra kitoks, nes kiekviename yra kitaip susiklostęs santykis tarp malonės ir prigimties. Šventojo prigimčiai priklauso ne tik individualinė jo psichologija, ne tik jo šeiminis ir tautinis paveldėjimas, ne tik auklėjimas bei lavinimas, bet *ir laikas*, kuriame jis gyvena bei veikia. Kiekvienas šventasis daro įtakos savam laikui, sykiu tačiau jis ir pats gauna, kaip Rademacheris sako, „laiko žymę" (*p. 113*). Pasaulinės istorijos atstovai linksta šią žymę aiškinti amžiaus sąlygų padaru, tačiau teologas regi joje dieviškosios Apvaizdos ženklą, kuris šventąjį padaro Viešpaties įrankiu laiko klausimams spręsti. Istorijos teologijos šviesoje „laiko žymė" šventojo būtyje virsta kelrodžiu – ne tiek jam pačiam, kiek tautai, kuri jį garbina. Žmonės savaimingai pajaučia šios žymės prasmę ir aplinkui ją sutelkia savo atodūsius.

Šv. Kazimieras kaip tik ir yra vienas iš tokių „laiko žymės" šventųjų, gal net pats ryškiausias tarp visų kitų. Jo žemiškojo gyvenimo metu kilusi laiko problematika kaip tik susirišo su jo asmeniu, o vėliau virto aiškiu pagrindu jo kultui. Šv. Kazimieras patraukė tautos dėmesį ne savo individualinėmis dorybėmis (tokio tipo ir tokio rango šventųjų yra

[4] *Rademacher A.* Das Seelenleben der Heiligen, Paderborn, 1520, p. 98.

Bažnyčioje labai daug?), bet kaip tik tuo, kad atsistojo šios problematikos priekyje ir virto dvasiniu jos vadovu. Lietuvių tauta pažiūrėjo į jį kaip į istorinio jos uždavinio sprendimo simbolį. Čia kaip tik ir glūdi šio asmeniškai taip nebūdingo šventojo visuotinė reikšmė – ne tik mums, bet ir visai krikščioniškajai Vakarų Europai.

Savo knygoje „Šventasis Kazimieras" prof. Z. Ivinskis prasmingai pastebi, kad „gyvas būdamas, šv. Kazimieras veržėsi kovoti pietuose su krikščionybės priešais turkais" (*p. 49*). Tačiau tai buvusi daugiau jaunuoliška jo svajonė, negu tikras pašaukimas, ir ne *šitaip* „jis turėjo atlikti svarbią savo tautai misiją" (*ten pat*). Šv. Kazimiero pašaukimas ir „jo kultas siejasi su dviejų kultūrų ir dviejų konfesijų kova rytuose ant pačios katalikybės ribos" (*ten pat*). Tai Vakarų krikščionybės kova su rusiškosios ortodoksijos užmačiomis, kurios kaip tik brendo šv. Kazimiero gyvenimo metais. Šią kovą patyrė šventasis dar gyvas, jai atsidėjo savo darbais ir jos simboliu virto po mirties.

Gimęs ir augęs Lenkijoje, šioje visiškai katalikiškoje ir vakarietiškai nusiteikusioje šalyje, šv. Kazimieras buvo Vakarų krikščionybės apspręstas iš pat mažens. Tačiau šis apsprendimas buvo savaimingas. Jis nebuvo dar sąmoningas ryžtas pašaukimo prasme. Krokuvoje šv. Kazimieras dar nejautė tos įtampos, kuri jau buvo ir vis labiau augo tarp Rytų ir Vakarų, nes Krokuva buvo vieningas – katalikiškas ir vakarietiškas – centras. Ši įtampa atsiskleidė šventajam tik Lietuvoje. Pakartotinai gyvendamas Vilniuje (1475 ir 1479), šv. Kazimieras patyrė, kad Lietuva, o pirmiausia jos sostinė, iš tikro yra „dviejų pasaulių slenkstis", kaip tai gražiai išreiškė po puspenkto šimto metų mūsų istorijosofas St. Šalkauskis[5]. Tai slenkstis, prie kurio susidūrė ne tik barokas su bizantišku stiliumi, ne tik slavų kalba su lietuviškąja, bet ir katalikybė su pravoslavija; susidūrė ne taikingam sugyvenimui, bet varžyboms už žygiavimą priekin: pasaulėžiūra, kuri laimėsianti Vilnių su Lietuva, tikėjosi galėsianti žygiuoti to-

[5] Plg. *Sur les confins de deux mondes*, Genève, 1919.

liau – viena į Vakarus, kita į Rytus. Šv. Kazimieras tuojau suprato, kad Vilnius yra rungtynių centras: čia stačiatikių įtaka buvo gana gili[6], ir vakarietiškoji krikščionybė čia nebuvo taip jau savaime suprantamas dalykas kaip Krokuvoje. Jau tik akių žvilgis į Vilnių rodė šio miesto dvilypumą: bizantiški ortodoksinių bažnyčių bokštai maišėsi tarp katalikiškųjų bažnyčių bokštų; pravoslavų popai žingsniavo gatvėse su bernardinų vienuoliais; gudų kalba buvo nuolatos girdima; ortodoksų reikalavimai buvo kasdien jaučiami. Vilnius sakyte sakė jaunam karalaičiui, kad čia vyksta lemtingos rungtynės ir kad jų akivaizdoje jis negali būti tik žiūrovas: jis turi jų atžvilgiu apsispręsti jau tik dėl to, kad jis yra ne privatinis asmuo, bet karalaitis, savo tėvo pavaduotojas valstybės, tautos ir (anuo metu) pasaulėžiūros reikaluose. Ir šv. Kazimieras apsisprendė. Iš Krokuvos atsinešta savaiminga vakarietiška krikščionybė Vilniuje virto jo ryžtu, padariusi jo asmenį simboliu visam vėlesniam lietuvių tautos santykiui su ortodoksine Rusija.

Prof. Z. Ivinskis griauna savo knygoje legendą, esą „jaunas karalaitis išprašęs tėvo įsakymą, draudusį visoje Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštijoje statyti naujas ir taisyti senas cerkves" (*p. 42*). Cerkvių statymo varžymas esąs šv. Kazimierui klaidingai priskiriamas (*p. 44*). Jis „prašęs tėvą vien to, kad naujos cerkvės nebūtų leista statyti, kur jos nebuvo reikalingos" (*p. 42*). O jos nebuvo reikalingos ten, kur vienuoliai bernardinai jau buvo įsisteigę savas misijas ir išvystę savą veiklą. Šv. Kazimieras rėmė bernardinų misijas Rytų Lietuvoje, ir jos turėjo ten nemažo pasisekimo, tuo labiau kad po Florencijos unijos (1439) noras praktiškai susijungti su Romos bažnyčia Lietuvos valdomuose slavų plotuose buvo gana gyvas, nors ir mažai sėkmingas[7]. Tai buvo pirmas šv. Kazimiero žingsnis sulaikyti pravoslavų įtakos skleidimąsi Lietuvoje. Būdinga tačiau, kad anoji legenda apie cerkvių

[6] Prof. *Ivinskis Z.* Šventas Kazimieras, p. 42.

[7] Plg. *Ammann A. M.* Ostslawische Kirchengeschichte, Wien, 1950, p. 137–147.

statymo draudimą kaip tik susitelkė apie šventojo asmenį. Tai irgi buvo nurodymas, kad lietuviai šv. Kazimiere iš tikro juto užtvarą prieš ortodoksinius kėslus ir todėl visas savo antirusiškas ir antipravoslavines nuotaikas ėmė sieti su šventojo asmenybe bei darbais.

Antras šv. Kazimiero būdingas žingsnis šia linkme buvo pasipriešinimas popiežiui jo santykiuose su Maskva. „Popiežiaus kanceliarijoje jau buvo rengiamasi pripažinti Maskvos kunigaikščiui Jonui caro titulą"[8]. Popiežius Sikstas IV pritarė Jono III vedyboms su paskutiniojo Paleologo dukterimi Irena, nes tikėjosi, kad iš šios sąjungos bus naudos ir Bažnyčiai[9]. Todėl Jono III pastangos gauti caro titulą atrodė popiežiui palaikytinos. Tačiau „šventasis Kazimieras, kuris visada buvo uolus popiežiaus gynėjas šiuo atveju stojo prieš Romos sumanymus"[10]. Jauno karalaičio pasipriešinimas iš sykio atrodo keistas, tuo labiau kad tai buvo *šventojo* pasipriešinimas aukščiausiajam Bažnyčios autoritetui – tegul ir žemiškuosiuose reikaluose. Žinant tačiau ano meto popiežiaus pastangas palenkti savam autoritetui ir žemiškuosius dalykus, reikia pripažinti, kad šv. Kazimiero pasipriešinimas buvo drąsus žingsnis. Bet jis buvo išmintingas ir didžios reikšmės. Roma regėjo tik Maskvos paviršių, o nejautė jos dvasios. Ji manė, kad kardinolo Bessariono augintinė Irena ir caro titulas jos vyrui Jonui III palenks Maskvą Romos pusėn. Tuo tarpu šv. Kazimieras žvelgė žymiai giliau. Jis jautė, kad visi šie Romos meilikavimai Maskvai nieko Bažnyčiai nepadės, nes Maskva jau seniai, jau nuo kunigaikščio Vasilijaus laikų, yra aiškiai apsisprendusi *prieš Romą* ir šio apsisprendimo sąmonę padariusi naująja religine savo ideologija. Apie tai kalbėsime kiek toliau. Šios naujosios ideologijos užmačios buvo šv. Kazimierui gerai suprantamos. Jos tad ir pastūmėjo jauną šventąjį pasipriešinti popiežiaus politikai. Taigi tiek vidaus (cerkvių statymo

[8] *Ivinskis Z.* Šventas Kazimieras, p. 46.
[9] Plg. *Ammann A. M.* Ostslawische Kirchengeschichte, p. 163.
[10] *Ivinskis Z.* Šventas Kazimieras, p. 46.

aprėžimas), tiek užsienio politikoje šv. Kazimieras iš tikro pasirodė kaip Maskvos planų ardytojas. Be abejo, trumpas šventojo gyvenimas neleido jam šios užtveriamosios veiklos išvystyti. Tačiau tai ką jis buvo pradėjęs, susiklostė lietuvių tautos sąmonėje kaip nurodymas ir paskatinimas tęsti toliau kovą su Maskvos žygiavimu Vakarų linkui.

Šv. Kazimieras kaip kovos su Maskva simbolis bei vadovas iškilo visu ryškumu tik po mirties. Praėjus 36-iems metams po šventojo mirties, į Vilnių atvyko popiežiaus legatas vyskupas Z. Ferreri (1520) ir rado šv. Kazimiero garbinimą Lietuvoje jau stipriai paskli dusį, bet – „antimaskoliškoje nuotaikoje"[11]. Nėra abejonės, kad lietuvių mūšis su rusais prie Dauguvos (1518) buvo pagrindas šioms antimaskoliškoms nuotaikoms. Karalius Žygimantas Senasis, atskubėjęs ginti Polocko tik su negausiais lietuvių būriais, turėjo stoti kovon su didele Maskvos kariuomene. Tada jis meldėsi į šv. Kazimierą, pažadėjo dar uoliau rūpintis jo kanonizacija ir prašė jo pagalbos. Ir iš tikro prie Dauguvos upės stovintiems lietuviams pasirodė ant balto žirgo ir baltu apsiaustu jaunikaitis, pirmas įjojęs į upę ir tuo padrąsinęs lietuvius, kurie rusus sumušė ir Polocką apgynė. Tai yra turbūt labiausiai ištirtas šv. Kazimiero stebuklas[12]; sykiu tai yra ir pradžia ano istorinio pašaukimo, kurį šv. Kazimieras vėliau vykdys ligi pat mūsų dienų. Antras šios rūšies pasirodymas įvyko 1654 m. besibraunant Lietuvon Šeremetjevo kariuomenei[13]. Šis stebuklas nebuvo giliau tyrinėtas. Bet jeigu jis ir nebūtų autentiškas, tai lietuvių nuolatinis kreipimasis į šv. Kazimierą jų kovose su Maskva kiekvienu atveju yra labai būdingas. Jis yra ženklas, kad šalia asmeninio pobūdžio stebuklų, kaip išgijimas ar pagalba individualinėse sunkenybėse, šv. Kazimieras išgarsi lietuvių tautoje kaip jos nuolatinis bendradarbis bei padėjėjas rungtynėse su Maskva. Visa, ką lietuvis savo širdyje sunkaus turėjo prieš ru-

[11] Ten pat, p. 44.
[12] Ten pat, p. 122.
[13] Ten pat, p. 123.

sus, jis sutelkė prie šv. Kazimiero karsto. „Karštas žmonių tikėjimas vis labiau siejo Kazimiero kultą su antipravoslaviniu ir antimaskoliniu nusistatymu"[14].

Nenuostabu, kad Maskva jautė šį šv. Kazimiero pobūdį ir pradėjo kovą su jo kultu. Toje vietoje, kur ant Dauguvos netoli Polocko buvo pasirodęs šventasis, buvo 1645 m. pastatyta jo garbei koplyčia. Po aštuonerių metų Aleksejaus kariuomenė ją sunaikino. Dar daugiau: Maskvos archijerėjus šv. Kazimierą Polocke ekskomunikavo[15]. Tai turbūt yra vienintelis atsitikimas, kad viena krikščioniškoji Bažnyčia ekskomunikuotų *mirusį* kitos Bažnyčios šventąjį. Tačiau ši ekskomunika buvo nukreipta ne prieš šv. Kazimiero asmenį, bet prieš jo garbinimą, iš kurio lietuvis sėmėsi jėgos kovai su rusų užmačiomis. Ši ekskomunika buvo taip pat ženklas, kiek Ortodoksų bažnyčia padeda rusams imperialistiniuose jų žygiuose. Ši ekskomunika buvo galop įrodymas, kad į Vakarus žygiuojanti Maskva neša ne tik politinę vergiją, bet ir dvasinį sunaikinimą, nuo kurio net krikščioniškieji Vakarų šventieji nėra išskiriami. Kartu su rusų kariuomene brovėsi Lietuvon ne tik rusiškoji visuomeninė sistema, bet ir skirtinga kultūrinė bei religinė dvasia. Kadangi šv. Kazimieras *kaip simbolis* pastojo šiam brovimuisi kelią, Maskvos archijerėjus mėgino sava ekskomunika šią kliūtį pašalinti.

Priešiškas rusų nusistatymas šv. Kazimiero atžvilgiu neišnyko nė vėliau. „Lietuvą rusams galutinai užėmus po trečiojo padalijimo (1795), puošni šv. Kazimiero bažnyčia Vilniuje buvo paversta cerkve"[16]. Kodėl kaip tik šv. Kazimiero bažnyčia? Vilniuje katalikiškųjų bažnyčių juk buvo nemaža. Kodėl ortodoksų dvasininkai kaip tik pasirinko tąją, kuri buvo pašvęsta šv. Kazimiero garbei? Atsakymas aiškus: *Šv. Kazimiero bažnyčios supravoslavinimas buvo ne kas kita, kaip tęsinys jo asmens ekskomunikos.* Ortodoksų dvasininkams šv. Kazimiero kultas buvo krislas akyje, ir jie naikino jį visais

[14] Ten pat.
[15] Ten pat, p. 11.
[16] Ten pat, p. 17–18.

galimais būdais. Sykiu su Šv. Kazimiero bažnyčios supravoslavinimu atėjo ir Šv. Kazimiero šventės kliudymas. „Kai katalikai kitas šventes galėjo dar nekliudomai švęsti, Kazimiero šventė kovo 4 d. buvo varžoma. Jei tą dieną katalikai mokiniai nepasirodydavo pamokose, jie būdavo baudžiami"[17]. Devynioliktojo amžiaus viduryje rusai uždraudė giedoti giesmę į šv. Kazimierą: „Kazimieras šventas iš dangaus atėjo"[18]. Net pats šventojo kūnas neturėjo ramybės. Jau 1654 m. vyskupas Jurgis Tiškevičius susirūpinęs klausė popiežių, kur paslėpti šventojo palaikus, kad jų neišniekintų atėję rusai. Tada šv. Kazimiero relikvijos buvo išgabentos iš Vilniaus ir paslėptos. Antrą kartą jas reikėjo slėpti nuo rusų aštuonioliktojo amžiaus viduryje. Trečią kartą jau bolševikai įsakė jas paimti iš Vilniaus katedros ir perkelti į Šv. Petro ir Povilo bažnyčią Antakalnyje.

Taigi jau daugiau kaip keturi šimtai metų, kai šv. Kazimieras yra rusų persekiojamas – ne dėl asmeninių savo žygių (šie yra visiškai nekalto pobūdžio), ne dėl savo politikos kaip karalaitis (šios jis nespėjo išvystyti), bet *kaip tik dėl simbolinės savo prasmės bei reikšmės lietuvių tautai*, kurios erdvėje bei laike eina kova už Rytų ir Vakarų persvarą kultūrinėse bei religinėse rungtynėse. Ir tik šių rungtynių šviesoje galima suprasti, iš vienos pusės, vis didėjantį lietuvių prisirišimą prie šv. Kazimiero, iš kitos – taip pat vis didėjantį rusų nepakentimą šio malonaus bei skaistaus jaunikaičio. Šv. Kazimiero kultas, atremtas į istorinę lietuvių tautos sąmonę, rodo, kad Lietuva yra pačios Apvaizdos pašaukta būti užtvara prieš Maskvos slinkimą į Vakarus. Visos tautinės lietuvių jėgos yra mobilizuojamos šiam slinkimui atremti. Visi uždaviniai susitelkia į šį vieną didžiulį istorinį uždavinį. O vadovas šiose lemtingose rungtynėse kaip tik iškyla šv. Kazimiero asmenyje. Tai yra giliausia šv. Kazimiero kulto prasmė.

Bet ši prasmė yra dar tik formalinė. Šv. Kazimiero kulto istorija rodo aiškų antirusišką ir antipravoslavišką pobūdį,

[17] Ten pat.
[18] Ten pat.

kurį vargu rastume bet kurio kito šventojo garbinime. Tuo šv. Kazimieras darosi originalus bei prasmingas. Tačiau mums reikia įžvelgti ir šio antirusiško bei antipravoslaviško pobūdžio turinį. Mums reikia suvokti ir tai, kodėl šv. Kazimieras, dar gyvas būdamas, stojo kovon su Maskvos įtaka, o miręs virto šios kovos simboliu visai lietuvių tautai jos istorijos eigoje. Kas yra toji Maskva, kurios priešginybė šv. Kazimieras buvo ir tebėra?

2. *Kazimierinės kovos turinys*

Visai nenuostabu, kad šv. Kazimiero gyvenimo metais stiprėjanti Maskva darėsi vis didesnis *politinis* Lietuvos ir Lenkijos priešas. Nusikračiusi totorių jungo ir suvienijusi geroką skaičių slaviškųjų žemių, Maskvos kunigaikštija turėjo pagrindo jaustis virstanti nauju centru Rytuose, galingu centru, kuriam buvo nepakeliui su jungtine lietuviškai lenkiškąja valstybe. Todėl kova už politinę pirmenybę Rytuose darėsi visiškai savaiminga ir suprantama. Reikia manyti, kad ir popiežius šį Maskvos augimą matė, todėl mėgino jį taip lenkti, kad jis bent nekenktų Romos interesams. Čia ir glūdi pagrindas, kodėl Vatikano kurija svarstė, ar nepripažinti Jono III Rusijos imperatoriumi. Tačiau tai, ką Roma anuo metu vargu ar matė, bet ką šv. Kazimieras aiškiai jautė, buvo *mesijinis Maskvos pobūdis*. Maskva stiprėjo anuo metu daugiau negu tik kaip politinė jėga. Ji slinko į Vakarus ne tik kaip vis labiau besijungianti valstybė, bet ir kaip naujos „Rytų šviesos" (*ex oriente lux!*) nešėja. Mesijinis Rusijos pašaukimas gelbėti Europą ir net visą pasaulį kaip tik pradėjo bręsti šv. Kazimiero šimtmetyje. Šv. Kazimiero gyvenimo metais kūrėsi Maskva kaip *trečioji Roma*.

Posakis „Maskva – trečioji Roma" yra jaunesnis, negu šv. Kazimieras: jį randame vienuolio Filotėjo laiškuose, rašytuose pačioje šešioliktojo šimtmečio pradžioje kunigaikščiui Vasilijui, Jono III sūnui. Šiuose laiškuose jau prasiveržia aiški me-

sijinė Rusijos sąmonė, suformuluota į ištisą istoriosofiją. Visi žinome, kad Apreiškimas Jonui vaizduoja Bažnyčią kaip Moterį, kuri, slibino persekiojama, bėga nuo jo į dykumas, o pati žemė jai padeda, sugerdama upę, paleistą slibino, kad prarytų Moterį-Bažnyčią (plg. *Apr 12, 13–16*). Šį tad Bažnyčios bėgimą nuo slibino vienuolis Filotėjas aiškina kaip Bažnyčios bėgimą iš Romos. Roma, iškeldama popiežių į Bažnyčios galvos rangą, pažeminusi Kristų. Saulėtoji Moteris tad palikusi Romą ir pabėgusi į Konstantinopolį kaip į antrąją Romą. Tačiau ir ši galop išdavusi Kristų, pasirašydama susijungimo dekretą Florencijos susirinkime (1439). Todėl Konstantinopolis buvęs Dievo nubaustas ir atiduotas stabmeldžiams (1453). Tada Moteris-Bažnyčia pabėgusi į trečiąją Romą – į Maskvą. Taigi dvi Romos kritusios, bet trečioji stovinti, o ketvirtosios iš viso nebebūsią. Trečioji Roma – Maskva šviečianti kaip „vienintelė apaštališkoji Bažnyčia", kurią saugojąs maldingas caras, augąs išmintimi bei malone pas Dievą[19]. Šie žodžiai buvo Filotėjo rašyti jau po šv. Kazimiero mirties, tačiau jie yra anaiptol ne pradžia. Jie yra greičiau sąmoninga išraiška to, kas prasidėjo žymiai anksčiau, bet kas subrendo kaip tik šv. Kazimiero gyvenimo metais.

Septyniolika metų prieš šv. Kazimiero atėjimą į šį pasaulį įvyko Florencijoje Bažnyčios susirinkimas, kurio uždavinys buvo atstatyti pairusią Rytų–Vakarų vienybę. Šalia daugybės Rytų bažnyčios atstovų šiame susirinkime dalyvavo ir Rusijos atstovas, Maskvos ir Kijevo metropolitas Izidorius, kuris 1439 metų liepos 6 dieną pasirašė su visais kitais susijungimo aktą „visų rytinių slavų vardu"[20]. Tuo būdu Rusija buvo sujungta su Roma. Vl. Solovjovas laikėsi nuomonės, kad šis susijungimo aktas tebegalioja, nes niekas iš kompetentingų Rusijos bažnyčios atstovų niekad nėra jo atšaukęs. Tiesa, pasaulinė Rusijos valdžia neleidusi šio akto praktiškai įvykdyti. Bet kadangi pasaulinių valdovų įsikišimas yra

[19] Plg. *Schaeder H.* Moskau das dritte Rom, Hamburg, 1929, p. 55.
[20] *Ammann A. M.* Ostslawische Kirchengeschichte, p. 141.

neteisėtas ir todėl niekinis, tuo būdu Rusijos bažnyčia, formaliai imant, buvo ir tebėra sąjungoje su Roma[21]. Taip manė Solovjovas. Deja, pačių ortodoksų pažiūra į šį susijungimo aktą buvo ir tebėra visiškai kitokia. Bažnyčių susijungimo akte, pasirašytame metropolito Izidoriaus, jie regėjo ir teberegi *Kristaus išdavimą*, nuo kurio Rusiją išgelbėjęs ne kas kitas, kaip tik pasaulinis jos valdovas Maskvos didysis kunigaikštis Vasilijus, laimėdamas tuo būdu sau ir savo įpėdiniams krikščionybės gynėjo bei globėjo vaidmenį. Šioje sampratoje kaip tik ir glūdi visa rusiškoji istoriosofija ir rusiškosios valstybės santykis su Bažnyčia. Panagrinėkime šią istoriosofiją kiek arčiau.

Pasirašęs susijungimo aktą, metropolitas Izidorius buvo popiežiaus Eugenijaus IV pakeltas į kardinolus, paskirtas legatu *a latere* Lietuvai, Livlandijai ir Rusijai, aprūpintas popiežiaus laiškais kunigaikščiui Vasilijui ir išsiųstas į Maskvą, kad ten praneštų bei įvykdytų Bažnyčių susijungimą. Maskvą Izidorius pasiekė 1441 metais. Įžengimas į miestą buvo labai iškilmingas: kaip popiežiaus legatas, Izidorius ėjo procesijoje, kurios priekyje buvo nešamas *lotyniškasis* kryžius. Praslinkus trims dienoms, Izidorius laikė Kremliuje iškilmingas pamaldas, maldoje už dvasininkiją pirmoje vietoje paminėjo popiežiaus vardą, o po pamaldų perskaitydino susijungimo aktą. Bet jau skaitymo metu kunigaikštis Vasilijus protestavo, o išeinant Izidoriui iš bažnyčios, jis buvo suimtas ir uždarytas vienuolyne. Vėliau jis pabėgo iš šio kalėjimo, ieškojo paramos pas Tvėrės kunigaikštį Borisą ir pas šv. Kazimiero tėvą, tačiau šiojo buvo blogai priimtas[22] ir iš Naugarduko 1442 metais išsiųstas į Italiją. Tuo tarpu Vasilijus paskyrė naują Kijevo ir visos Rusijos metropolitą (Riazanės vyskupą Joną), pasipriešindamas tuo būdu tiek imperatoriaus, tiek Konstantinopolio patriarcho valiai. Bažnyčių

[21] *Solowjew Wl.* Répouse à la correspondence de Cracovle // Werke, t. III, p. 133.

[22] Plg. *Ammann A. M.* Ostslawische Kirchengeschichte, p. 144.

susijungimas neįvyko, nes to nenorėjo Maskva – ne kaip dvasinis, bet kaip politinis centras.

Šiuo metu yra labai įdomu patirti, kaip aną istorinį faktą aiškina *dabarties ortodoksai* – ne sovietiniai, bet gyveną laisvuose Vakaruose. Atrodo, kad gal geriausiai dabartinį ortodoksų nusistatymą šiuo atžvilgiu yra išreiškęs A. V. Kartaševas, bažnytinės istorijos profesorius Paryžiaus ortodoksų dvasinėje akademijoje. Štai kaip jis aiškina Vasilijaus žygį sukliudyti Rusijos susijungimą su Roma; aiškina ne istoriškai, bet teologiškai. Metropolitui Izidoriui perskaičius susijungimo aktą, sako Kartaševas, „rusų vyskupus prislėgė mirtina trijų dienų tyla. Pirmasis atsipeikėjo didysis kunigaikštis Vasilijus Vasiljevičius, kuris paskelbė Izidorių eretiku, ir – rusiškoji dvasia tarsi prisikėlė iš trijų dienų karsto. Įvyko kažkas nepaprasto, nepamirštamo, lyg tai būtų buvęs apreiškimas iš aukšto"[23]. Kad suprastume, kodėl Kartaševas Vasilijaus žygiui skiria tokios didžios reikšmės, prisiminkime, jog Florencijoje pasirašytą Bažnyčių susijungimą vadina „tikėjimo pakeitimu", kurį padarė „visas pravoslavijos žiedas – imperatorius, patriarchas ir visas archijerėjų susirinkimas (*sobor*)". Tai, pasak Kartaševo, „ligi gelmių sukrėtė rusiškąją sielą". Su metropolito Izidoriaus grįžimu Maskvon atsekė ir „liūdnas antikristinio pakeitimo šešėlis". Todėl Vasilijaus pasipriešinimas Kartaševo yra laikomas visos rusiškosios krikščionybės išgelbėjimu nuo antikristo užmačių. Savo žygiu kunigaikštis Vasilijus pasirodė esąs „organas ir garsiakalbis visuotinės (*sobornovo*) bažnytinės sąmonės" (*p. 34*). Bažnyčia kaip visų tikinčiųjų bendruomenė ir todėl nešėja prabilo Vasilijaus lūpomis. Tai buvęs „mistinis pašventimo aktas" (*p. 36*), Vasilijų pakėlęs į „tikrus visos pasaulinės pravoslavijos carus" (*p. 34*). Šimtą metų anksčiau, negu įvyko „ceremoninis patepimas" (*p. 36*) (formaliai pirmasis Rusijos caras Jonas buvo vainikuotas ir šv. aliejais pateptas tik 1547 metais). Tuo būdu „Maskvos valstybė, – sako Kartaševas, – staiga tapo Kristaus Karalys-

[23] *Kartašev A. V.* Vosozdanie sv. Rusi, Paris, 1956, p. 34.

tės istorijoje paskutine nešėja, sarge ir indu" (*p. 36*). Taigi maždaug septyniasdešimt metų anksčiau, negu vienuolis Filotėjas pavadino Maskvą trečiąja Roma, ji Vasilijaus žygiu jau buvo virtusi trečiąja Roma, t. y. bažnytinės tiesos priebėga nuo išdavimo. Saulėtajai Moteriai-Bažnyčiai, persekiojimai slibino, Maskvos vartus atkėlė ne kas kitas kaip pasaulinis jos valdovas.

Šitoje vietoje mums kaip tik ir aiškėja tasai gilus, tačiau keistas ryšys tarp rusiškosios valstybės ir pravoslavijos ir toji rusiškųjų valdovų galia, kurią jie visados savinosi ryšium su religija. Juk jeigu Florencijos susirinkime visi išdavė Kristų, pradedant imperatoriumi ir baigiant dvasininkija, ir jeigu Rusiją nuo šio išdavimo išgelbėjo ne metropolitas, ne vyskupų susirinkimas, bet *Maskvos kunigaikštis*, argi tai nebuvo paties dangaus nurodymas, jog caras virsta religijos ir Bažnyčios kertiniu akmeniu? Tris dienas tylėdami, Rusijos vyskupai svyravo ir nežinojo, kam jie turi paklusti: savai bažnytinei galvai – metropolitui Izidoriui, pasirašiusiam visų jų vardu susijungimo aktą, ar savai pasaulinei galvai – didžiajam kunigaikščiui Vasilijui, protestuojančiam prieš susijungimą. Ir jie apsisprendė už pasaulinę galvą. Jie nusilenkė ne Maskvos metropolitui, bet Maskvos kunigaikščiui, tuo būdu pastatydami Rusijos valdovą Rusijos bažnyčios priekyje. Ir tai nebuvo tik formalinis nusilenkimas. Tiek anų laikų vienuolių rašomos kronikos, tiek šių laikų ortodoksų teologai aiškina, kaip matėme, šį nusilenkimą, kaip nusilenkimą apreiškimui iš aukšto, kaip dieviškajam nurodymui, kur yra Kristui ištikimos krikščionijos tikroji atspara, būtent: *Maskvos caras ir Maskvos valstybė*. Jeigu tad mes dažnai sakome, esą carizmas paglemžęs ortodoksiją, tai yra tik mūsųjų sąvokų perkėlimas į rusiškąją erdvę. Vakaruose, kur Bažnyčia nuo pat savo pradžios kovojo ir tebekovoja už savą nepriklausomybę nuo valstybės, sunku yra suprasti, kaip Ortodoksų bažnyčia galėjo nusilenkti valstybei ir kaip ji galėjo caro funkcijose įžiūrėti Bažnyčios galvos funkcijas ir be protesto šiai galvai nusilenkti. Tačiau ji tai padarė visai logiškai. Kad Bažnyčia istorijos kovose ir maišatyse išliktų pragaro vartų ne-

nugalėta, kaip jai tai pažadėjo pats jos steigėjas Jėzus Kristus (*Mt 16, 18*), ji turi turėti centrą, kuris būtų specialiai Šventosios Dvasios saugomas ir kuris kalbėtų pačios dieviškosios Tiesos vardu, būdamas tikras, kad jo skelbimas yra neklaidingas. Tokiu centru negali būti nei atskirai kiekvienas tikintysis, kaip to norėtų protestantizmas, nei visa krikščionija kaip bendruomenė, kaip to norėtų pravoslavija. Bažnyčios neklaidingumo perkėlimas į asmeninę krikščionio sielą paverčia krikščionybę įvairiausių nuomonių rinkiniu, kuriame nėra nei tiesos, nes viena nuomonė neigia kitą, ką protestantizme ir regime: protestantizmas šiandien yra vieningas tik negatyviniu savo pradu, savo protestu prieš Romą, bet ne pozityviniu savo turiniu. Bažnyčios neklaidingumo išplėtimas į visą krikščioniškąją bendruomenę tiesos taip pat nelaiduoja, nes ši bendruomenė, kaip liudija istorija, labai dažnai suskyla ir vienos kalbos neberanda: ortodoksų autokefalinės bažnyčios šiandien taip pat siejasi tik formaliai, nežinodamos, kas jas jungia iš vidaus. Vienintelis Bažnyčios neklystamumo ir tuo būdu nežlungamumo laidas yra *vienas asmuo*, kuris turi primato pilnybę tiek mokymo, tiek valdymo, tiek pašventimo atžvilgiu ir kuris atstovauja Kristui žemėje. Tai yra, kaip katalikybė moko, *popiežius*. Popiežius yra tasai centras, kuris saugo Bažnyčią nuo klaidos ir kuris autentiškai skelbia krikščioniškąsias tiesas bei dorovės normas.

Ortodoksų bažnyčia tokį neklaidingą *asmeninį centrą* yra atmetusi. Ji pripažįsta tik krikščioniškąją bendruomenę tiesos nešėja bei skelbėja. Todėl ji priima tik tąsias tiesas, kurios buvo paskelbtos pirmųjų septynių Visuotinių Bažnyčios susirinkimų. Tačiau septintasis Visuotinis susirinkimas yra įvykęs Nikėjoje 787 metais, taigi jau daugiau negu prieš vienuolika šimtmečių. O per visą šį laiką kas buvo tąja uola, saugančia Bažnyčią nuo pragaro vartų? Krikščioniškoji bendruomenė? Bet ji suskilo. Konstantinopolis atitrūko nuo Romos, Maskva atitrūko nuo Konstantinopolio. Solovjovo liudijimu, patys žymiausi ortodoksų teologai yra buvę nuomonės, kad „Visuotinis susirinkimas Rytų bažnyčioje nėra

galimas, kol ji pasilieka atskilusi nuo Vakarų"[24]. Vadinasi, suskilusi bendruomenė nustoja egzistavusi kaip tiesos nešėja. Bet istorija eina priekin, neša vis naujų situacijų ir reikalauja vis naujo sprendimo bei apsisprendimo. Kas tad šį sprendimą bei apsisprendimą turi vykdyti? Kas turėjo, rusų pažiūra, nuspręsti, ar reikia Rusijai Florencijos susirinkime jungtis su Roma ar ne? Metropolitas Izidorius nebuvo tokio apsisprendimo nešėjas, nes jis nebuvo kertinė Bažnyčios uola: jis buvo tik *primus inter pares*. Čia tad Ortodoksų bažnyčios akys ir nukrypo į pasaulinį valdovą. *Caras* turėjo būti tasai centras, iš kurio teka krikščioniškoji tiesa bei galia. *Caras turėjo virsti popiežiaus pakaitalu*. Valstybė turėjo virsti Kristaus Karalystės indu. Asmeninio neklaidingo centro krikščionybėje atmetimas savaime nuvedė Ortodoksų bažnyčią į valstybinės pirmenybės pripažinimą prieš bažnytinę pirmenybę. Pravoslavijos nusilenkimas carui buvo išplauka iš pastangų rasti uolą, į kurią sudužtų visos antikristinės užmačios. Ir šitokia uola buvo rasta caro funkcijose.

Vasilijaus pasipriešinimas susijungimui su Roma ir metropolito Izidoriaus paskelbimas eretiku buvo pirmasis šio popiežiškojo pakaitalo aktas. Bet jis buvo anaiptol ne paskutinis. Kritus Konstantinopoliui 1453 metais ir jo patriarchui virtus sultono pavaldiniu, rusai išsiaiškino tai kaip Dievo bausmę už susijungimą su Roma. Maskvos vaidmuo krikščionybėje tada dar labiau sustiprėjo. Didysis Maskvos kunigaikštis iš tikro pasijuto esąs „naujas imperatorius naujojo Konstantinopolio – Maskvos" (*Kartašev, p. 37*). Jono III vedybos (1472) su paskutiniojo Paleologo, Konstantinopolio imperatoriaus, dukterimi Irena-Sofija ir bizantiškųjų ženklų įėmimas į rusiškąjį valdovišką herbą buvo viršinis ženklas, kad Maskva perima Konstantinopolio pareigas ir kad Kristus savo tiesą iš antrosios Romos perkelia į trečiąją Romą – Maskvą. Nuo to laiko „trečiosios Romos tema virto oficialia valstybine Rusijos ideologija" (*Kartašev, p. 37*). Kartaševas teisin-

[24] *Solowjew Wl.* Werke, t. III, p. 203.

gai sako, kad tai, kas vėliau įvyko, buvo tik pritaikymas ir atskleidimas tos pačios idėjos (*ten pat*).

O kas gi įvyko vėliau? Ne kas kita, kaip praktinis popiežiškojo pakaitalo – caro iškilimas viršum visos Ortodoksų bažnyčios. Jeigu Maskvoje sėdėjo caras kaip Konstantinopolio imperatoriaus rolės tęsėjas, tai šalia jo turėjo sėdėti ir patriarchas, o ne tik paprastas metropolitas. Todėl caras Fiodoras 1589 metais padarė Maskvos metropolitą Jobą visos Rusijos patriarchu. Dabar Maskva tikrai jau prilygo buvusiajam Konstantinopoliui ne tik savo pretenzijomis, bet ir savo rangais. Ši padėtis tačiau truko tik 130 metų. Caras Petras Didysis panaikino 1721 metais Maskvos patriarchatą ir jo vietoje įsteigė „šventąjį sinodą" – savotišką bažnyčios reikalų ministeriją, kurios priekyje stovėjo vyriausiasis prokuroras – *pasaulietis*. Ortodoksų bažnyčia nevedė jokios kovos su šia naujenybe, nes esmėje tai buvo visiškai suprantamas dalykas: jei caras yra kertinis Kristaus Karalystės akmuo, tai jis tvarko regimąją Bažnyčios organizaciją taip, kaip jis nori: kai nori, įsteigia patriarchatą, kai nori, pakeičia jį sinodu. Šis „šventasis sinodas" išsilaikė ligi pat sovietinės revoliucijos. Bet jis visą laiką pabrėždavo, kad yra *caro institucija* ir kad pasaulinė valdžia yra jo kompetencijos šaltinis bei jo autoriteto pagrindas. Vienintelis, kuris šio „šventojo sinodo" nepripažino, buvo ne rusų vyskupai, bet – Jeruzalės patriarchas. Devynioliktojo šimtmečio pabaigoje (1885) caro Aleksandro III vyriausybė oficialiame dokumente pareiškė, kad Rytų bažnyčia atsisakiusi savo galios ir ją sudėjusi į caro rankas. Nė vienas Rytų bažnyčios atstovas Rusijoje prieš šį pareiškimą neprotestavo. Vienintelis, kuris šį dokumentą kritikavo, buvo pasaulietis – Vl. Solovjovas[25]. Nuvertus carą 1917 metais, ortodoksų vyskupai vėl išsirinko patriarchą, kurio jie buvo neturėję beveik 200 metų, būtent Vilniaus metropolitą Tichoną. Tačiau šis patriarchato atgaivinimas anaiptol nereiškė Ortodoksų bažnyčios pasiryžimo išsivaduoti iš valstybinės globos. Jau 1923 metais Tichonas pripažino sovietų vyriausybę ir pa-

[25] Ten pat, p. 119.

smerkė antisovietinį nusistatymą. Tichonui mirus 1925 metais, patriarcho sostas vėl pasiliko neužimtas, nes sovietų vyriausybė naujo patriarcho neleido rinkti. Ortodoksų bažnyčią valdė Maskvos metropolitas Sergijus, kuris 1927 metais įvedė viešą liturginę maldą už sovietinę valdžią. Tarsi atsakymas į šią maldą prasidėjo tais pačiais metais didžiausias Bažnyčios persekiojimas, trukęs ligi pat Antrojo pasaulinio karo. Karo metu įvyko nuostabus posūkis: *Ortodoksų bažnyčia prisiminė šimtametę savo tarnybą valstybei ir virto aktyvia pagalbininke sovietinei vyriausybei.* Šiandien užsienio politiką sovietai vykdo ne tik per savo diplomatus, ne tik per komunistų partijas įvairiuose kraštuose, bet ir per Ortodoksų bažnyčią, kurios atstovai uoliai kartoja sovietines idėjas tiek krašto viduje, tiek užsieniuose. Vis tiek ar tai būtų bakterinis karas Korėjoje, ar taikos propaganda, ar atominių ginklų pasmerkimas, Ortodoksų bažnyčia visur taria savo žodį, ir šis žodis nuostabiai sutampa su sovietinės vyriausybės žodžiu. Už šią savo tarnybą sovietams Ortodoksų bažnyčia gavo teisę: 1) rinkti patriarchą (po Tichono buvo išrinktas Sergijus 1943 m. ir dabartinis Aleksijus 1945 m.); 2) švęsti naujų diecezinių vyskupų; 3) atidaryti dvi teologijos akademijas (Petrapily ir Maskvoje ir dešimtį kunigų seminarijų; 4) laisvai laikyti pamaldas; 5) remontuoti bebaigiančias irti bažnyčias; 6) leisti vieną vienintelį religinį laikraštį – „Maskvos patriarchato žurnalą" (pradėjo eiti 1943 m.). Rusų emigrantai ortodoksai, gyveną Vakaruose, vadina dabartinę Bažnyčią Sovietų Sąjungoje *karikatūra,* nes ji ne tik pasyviai nusilenkusi antikristinei valdžiai, bet ir nuoširdžiai šiai valdžiai tarnaujanti, tuo būdu patekusi į „nuodėmės pelkes" ir esanti reikalinga „naujo krikšto"[26]. Tačiau šis ortodoksijos nusilenkimas sovietams ir įsikinkymas į naują tarnybą yra ne kas kita, kaip logiška užbaiga to ilgo kelio, kuris prasidėjo rusų vyskupų nusilenkimu Maskvos kunigaikščiui Vasilijui, pasipriešinusiam Florencijos unijai; kuris ėjo per nusilenkimą carui Fiodorui, įsteigusiam

[26] *Kartašev A. V.* Vosozdanie sv. Rusi, p. 7, 8, 11.

Maskvos patriarchatą, carui Petrui Didžiajam, panaikinusiam patriarchatą, carui Aleksandrui III, paskelbusiam Rytų bažnyčios atsisakymą savos galios. Popiežiaus pakaitalo ieškojimas pasauliniuose valdovuose atvedė Ortodoksų bažnyčią prie bolševikinio Kremliaus vartų.

3. *Kazimierinės kovos pagrindas*

Grįžkime dabar prie pradžioje iškelto klausimo: kas yra toji Maskva, kurios priešginybė šv. Kazimieras buvo ir pasiliko? – Po šios trumpos istoriosofinės apžvalgos, atrodo, galima į minėtą klausimą atsakyti. Maskva, su kuria šv. Kazimieras pradėjo kovą, yra ne kas kita, kaip *valstybė įsisiurbusi į save Bažnyčią*. Savo romane „Broliai Karamazovai" Dostojevskis mėgina pajuokti katalikus, leisdamas Ivanui Karamazovui dėstyti teoriją, esą Bažnyčios idealas yra virsti valstybe ir tai tokia valstybe, kuri apimtų visą pasaulį. Bažnyčia turinti būti ne viena valstybės kertelė, ne tikinčiųjų bendruomenė valstybėje, bet *valstybinė visuma*: kiekviena valstybė turinti pranykti Bažnyčioje ir vykdyti tiktai Bažnyčios uždavinius. Šią Ivano Karamazovo mintį ten pat patikslina kitas romano veikėjas, rusiškasis vienuolis tėvas Pajisijus, pastebėdamas, jog Bažnyčios virtimas valstybe esąs „Romos idealas" (*p. 112*). Tuo tarpu „pagal rusiškąją pažiūrą bei lūkestį ne Bažnyčia turi persikeisti į valstybę, bet valstybė turi pasiruošti virsti Bažnyčia ir tai tiktai Bažnyčia, nieku daugiau" (*p. 105*). Bažnyčios pastanga virsti valstybe, ką, pasak Dostojevskio, regime Romoje, yra trečiasis velnio gundymas (*p. 112*). Tačiau valstybės virtimas Bažnyčia esąs „ortodoksijos pašaukimas žemėje". „Iš Rytų bus ši žemė nušviesta" – sako tėvas Pajisijus; tik tuo, kad rusiškoji valstybė „persikels į Bažnyčią, pakils ligi Bažnyčios rango ir virs Bažnyčia visoje žemėje" (*p. 112*). Ir atsiduses tėvas Pajisijus priduria: „Tebūnie taip, tebūnie taip, amen" (*p. 105*)[27].

[27] Die Brüder Karamasow, München, 1923, p. 103–112.

Šitais žodžiais Dostojevskis iš tikro gražiai formulavo Maskvos pobūdį: *Maskva yra valstybė, vis labiau virstanti Bažnyčia*. Savo neapykantoje katalikams Dostojevskis nepastebėjo, kad *Roma ir Maskva išsivysto istorijos eigoje visiškai priešingomis linkmėmis*. Be abejo, Katalikų bažnyčia, turėdama savą valstybę, rodė ženklų, palaikiusių Dostojevskio tezę, esą Romos idealas yra virsti pasauline valstybe. Tačiau dieviškoji Apvaizda išgelbėjo Romą nuo šio pavojaus: šiandien Romos bažnyčia yra tik Bažnyčia – ir niekas daugiau. Jeigu joje ir yra dar likusių valstybinių elementų, tai jie yra tik senovės prisiminimai, kiekvieną kartą vis labiau nykstą, nes katalikiškoje sąmonėje vis labiau aiškėja jų svetimumas krikščioniškajai dvasiai. Tuo tarpu Maskvos išsivystymas į Bažnyčią tebeauga. Maskvos valstybė vis labiau glemžia ne tik viršines bažnytines teises, bet ir vidines tikinčiojo laisves. Sąžinės, minties ir tikėjimo laisvių Maskvos valstybėje niekad nėra buvę. Caras per savo atstovus buvo aukščiausias šių laisvių apsprendėjas bei teisėjas. Šiandien sovietinė Maskva yra išvysčiusi bažnytinį savo pobūdį ligi aukščiausio laipsnio. *Sovietinė valstybė yra iš tikro virtusi bažnyčia*, kuri apima visą žmogaus gyvenimą ligi pat intymiausių jo gelmių, reikalaudama iš savo piliečio ne tik vykdyti jos įstatymus, bet ir ją mylėti visa savo širdimi. Ortodoksijos pašaukimas, apie kurį kalba Dostojevskis tėvo Pajisijaus lūpomis ir kurį jis stato kaip priešginybę „Romos ultramontanizmui" (*p. 112*), šiandien yra Maskvos įvykdytas: Maskvos valstybė yra iš tikro pakilusi ligi bažnyčios rango. Belieka jai dabar tik pasklisti po visą žemę. Tačiau lengva suprasti, kad nei Dostojevskis, nei ortodoksų vienuoliai, pradedant šešioliktojo šimtmečio Filotėju ir baigiant devynioliktojo šimtmečio tėvu Pajisijumi, nesidžiaugtų šitokiu ortodoksijos pašaukimo įvykdymu, kokį šiandien regime sovietų valstybėje. O vis dėlto tai tik yra logiška užbaiga to, kas yra prasidėję šv. Kazimiero šimtmetyje. Kas pasaulinio valdovo asmenyje bei funkcijose ieško popiežiaus pakaitalo, tas baigia valstybiniu totalizmu tiek viršiniame gyvenime, tiek asmens sąžinėje bei

įsitikinimuose. Rusijos kelias per pastaruosius penkis šimtus metų tai aiškiai parodo.

Štai tad prieš šitą Maskvos kelią ir stojo kovon šv. Kazimieras, nes šis kelias kaip tik ir prasidėjo jo amžiuje. Kai šv. Kazimieras išvydo šio pasaulio šviesą, Konstantinopolis jau buvo kritęs, ir Maskva jau buvo pasijutusi esanti trečioji Roma. Valstybės virtimas Bažnyčia jau buvo prasidėjęs. Pravoslaviškoji kultūra skverbiasi į Vakarus jau nebe kaip pasaulėžiūra, bet kaip valstybinių veiksnių nešama gyvenimo forma. Vilniuje ji susidūrė su vakarietiškąja gyvenimo forma, kuri prasidedančio humanizmo įtakoje jau buvo atsikreipusi į nelygstamą asmens vertingumą ir todėl negalėjo pakęsti ortodoksinio valstybės subažnytinimo. Šv. Kazimieras kaip tik stovėjo ant šių dviejų gyvenimo formų slenksčio. Jo kaip šventojo priešinimasis Maskvai reiškė žymiai daugiau, negu tik politinį karalaičio priešinimąsi augančiai Maskvos valstybei, nes Maskva jo gyvenimo metais augo ne tik kaip grynai pasaulinė galia, bet ir kaip trečioji Roma, vadinasi, kaip religinės galios pavergėja valstybės naudai. Ir šis šv. Kazimiero priešinimasis buvo perteiktas tarsi testamentas visai lietuvių tautai. Lietuva, priimdama krikštą iš Katalikų bažnyčios, savaime įsijungė į vakarietiškąją gyvenimo formą ir tuo būdu negalėjo sutikti, kad jos religinis gyvenimas būtų valstybės nešamas bei globojamas. *Lietuvos valstybė niekados neturėjo virsti Bažnyčia.* Bet kaip tik todėl Lietuva tapo savaiminga Maskvos priešginybe ir savaiminga užtvara jos sklidimui į Vakarus. Čia tad ir glūdi giliausias pagrindas tų šimtametinių rungtynių, kurios ėjo ir tebeeina lietuviškoje erdvėje tarp Maskvos ir Lietuvos. Ne visados kiti šį pagrindą įžiūri, manydami, kad tokiai mažai tautai, kaip lietuviai, neverta taip atkakliai priešintis milžinui Maskvai. Ne visados net ir mes patys suvokiame, kodėl mūsų kovos su Maskva yra tokios reikšmingos, manydami, esą mes čia giname tik savo pačių tautinę egzistenciją. Iš tikro gi *Lietuvos spyrimasis Maskvai yra Vakarų spyrimasis Rytams.* Tai asmens laisvės spyrimasis bendruomeninei ver-

gijai. Lietuvos erdvėje ėjo ir tebeeina kova už žmogaus vertę bei pagarbą, kurią Vakarai iškovojo tokiomis didelėmis aukomis ir kurią Rytai trypia be jokio pasigailėjimo. Tai turėtų suprasti ir kiti, ir mes patys. Mūsų kova yra daugiau negu tik kova tarp dviejų politinių jėgų: mažos ir didelės. Mūsų kova yra kova tarp dviejų gyvenimo formų, kurių vieną apsprendžia vis didesnis Bažnyčios laisvinimasis iš bet kokių valstybinių elementų, o kitą – vis didesnis valstybės virtimas ideologiniu totalizmu. *Mūsų kova yra iš esmės kova Romos su Maskva!* Štai kodėl ši kova liečia ne tik mus pačius, bet, kaip pradžioje sakyta, ir visą krikščioniškąją Europą.

Šios kovos simbolinis vadovas kaip tik ir yra šv. Kazimieras. Jo pasirodymas Lietuvos kariams prie Dauguvos buvo ženklas, kad lietuvių tauta, nors ir maža, nėra pasiryžusi pasiduoti didžiulei Maskvai kaip tik todėl, kad ji atstovauja visiškai priešingai idėjai, negu pravoslavija. Šia prasme šv. Kazimiero kultas turi nepaprastai gilios prasmės. *Mes garbiname šv. Kazimierą kaip pradininką bei bendrininką kovos su valstybės virtimu Bažnyčia.* Šiandien, po 500 metų, ši kova yra pasiekusi aukščiausią laipsnį, nes ir Maskvos valstybė yra virtusi aukščiausio rango bažnyčia. Todėl ir šv. Kazimiero kultas šiandien yra pasiekęs taip pat savo viršūnę. Tasai kuklus jaunikaitis dabar yra iš tikro ant balto žirgo sėdįs riteris, vedąs lietuvių tautą kovon už Dievo Žodį. Garbinti šv. Kazimierą šiandien reiškia ne tik atsikreipti į tokias jo dorybes, kaip maldingumas ar skaistumas, bet ir prisiminti pasaulio kovą prieš Kristų, nes valstybėje pasaulis pasiekia aukščiausios galios ir tuo būdu esti įgalinamas šią kovą vesti pačiu žiauriausiu būdu. *Didžiausias blogis visados įsikūnija valstybės pavidalu, bet niekad didžiausias gėris neprisiima valstybinių formų.* Čia tad ir glūdi Kristaus kovos su pasauliu sunkumas ir net tragiškumas. Lietuvių tauta, netekusi savos valstybės, atsidūrė anos bažnyčia virtusios valstybės vergijoje. Bet kaip tik todėl, kad dabar lietuvis veda kovą dvasinėmis priemonėmis, jis gali labiau tikėtis šv. Kazimiero pagalbos negu seniau.

Šv. Kazimiero šventei skirtoji šv. Mišių Evangelija kalba apie tarnus, pasiruošusius sutikti savo valdovą, vis tiek kada jis namo pareitų – tegu ir labai vėlyvą naktį. Tai yra iš tikro istoriosofinė Evangelija. Visa istorija po Kristaus yra ne kas kita kaip Jo laukimas, kada Jis pasibels į savo atpirktojo pasaulio duris. Tai yra taip pat laukimas, kada Jis pasibels ir į atskiros tautos duris. Ir „Laimingi tarnai, kuriuos sugrįžęs šeimininkas ras budinčius" (*Lk 12, 37*). *Nepavargti kovoje už Kristų yra pats svarbiausias uždavinys.* Šv. Kazimiero sukaktis rodo, kad ir po 500 metų kovos mes dar nesame pavargę. Šv. Kazimiero garbinimas neleis mums nė toliau pavargti.

ŠV. PIJAUS X PASIUNTINYBĖ

Gali šventasis žemiškajame savo gyvenime būti ir labai pasinėręs vienuolyno tyloje, kaip Kūdikėlio Jėzaus Teresė; gali jis būti atsiskyręs nuo bendruomenės, kaip Nikalojus iš Flües, kanonizacijos aktas išima jį iš privatinio buvimo plotmės ir pastato priešais tikinčiojo pasaulio akis kaip malonės išgrynintą asmenybę, kuria ne tik mes stebimės bei sekame, bet kuri *ir pati* ką nors mums sako. *Kiekvienas šventasis turi savo pasiuntinybę.* Kiekvienas šventasis yra pašauktas atlikti tam tikrą uždavinį ne tik žemiškajame savo kelyje, bet ir dangaus garbėje. Dar daugiau: šis uždavinys ne sykį visu ryškumu suspindi tiktai po šventojo mirties. Tai matyti beveik visų vadinamųjų „nežymių" šventųjų gyvenime. Buvę pamiršti žemėje, jie staiga (o kartais tik po keleto šimtmečių) sušvinta danguje.

Be abejo, mums nėra lengva atspėti, kam kuris šventasis yra pasiųstas ar siunčiamas, nes ne visados ši jų pasiuntinybė yra visuotinė ir amžina. Esama šventųjų, kurie veikia tik tam tikroje žemės erdvėje: šv. Kilianas yra labai brangus frankams, tačiau jis lieka be įtakos lietuviams. Esama taip pat šventųjų, kurių uždavinys yra pasibaigęs tam tikrame laike: šv. Pachomijus atliko nepaprastą vaidmenį ketvirtajame šimtmetyje, duodamas pradžią vienuoliniam gyvenimui; šiandien jo veiklos neregėti. Šventieji yra tarsi žvaigždės: vieni jų šviečia tik tam tikroje aplinkoje, kiti dar tik kyla, treti jau yra „užgesę", ketvirti žėri visoje padangėje. Tai yra dieviškosios malonės veikimo paslaptis. „Kiekvienam suteikiama Dvasios

apraiška bendram labui" (*1 Kor 12, 7*); tačiau ši nauda gali būti labai įvairi. Viena tik aišku, jog *nėra šventojo tik sau vienam*. Kiekvienas šventasis yra miestas, „pastatytas ant kalno" ir todėl negalįs būti paslėptas (plg. *Mt 5, 14*). Savo šviesa jis pasauliui šį tą rodo ir šį tą reiškia.

Tai ypač reikia pasakyti apie *šv. Pijų X*. Gyvenęs didžio sukrėtimo metais ir sėdėjęs popiežių soste, šis šventasis yra dar mažiau privatinis negu kuris nors kitas. Visas jo gyvenimas nuo pat kunigystės šventimų buvo skirtas *žmonėms*. Apie save šv. Pijus kuo mažiausia galvojo ir save kuo mažiausia vertino. Tačiau dieviškoji Apvaizda jį vedė aukštyn ir aukštyn: nuo paprasto vaikelio per kunigo šventimus, per vyskupo sostą, per patriarcho titulą, per popiežiaus pareigas į altoriaus garbę. Jau tiktai šis nuolatinis ir gana greitas kilimas be jokių asmeninių pastangų (priešingai, šio kilimo vengiant ir nuo jo bėgant!) rodo, kad su šv. Pijumi siejasi kažkokia gili pasiuntinybė; kad Viešpats nori per jį kažką pasauliui pasakyti ir parodyti; kad šis šventasis iš tikro yra *mūsų amžiaus šventasis*. Stabtelkime tad valandėlę ties šia nauja šventumo žvaigžde!

1. Popiežius šventasis

Pijus X yra ne paprastas šventasis, bet *popiežius šventasis*. Ar tai nuostabu? Ar popiežiaus nevadiname „šventuoju tėvu"? Ar vietą, kurią vienintelę Bažnyčioje Šventoji Dvasia saugo nuo klaidos, neturėtų Ji saugoti ir nuo nuodėmės, kad ją užėmęs žmogus jau savaime būtų apdovanojamas malonėmis? Taip atrodo. Tačiau žvilgis į istoriją atskleidžia mums skaudžią popiežiaus sosto dramą. Penketą pirmųjų krikščioniškosios istorijos šimtmečių popiežiai beveik be išimties buvo *šventieji*. Bet jau nuo šeštojo šimtmečio prasideda lėtas, tačiau nuolatinis popiežiaus sosto pasaulėjimas. Ligi devintojo šimtmečio vidurio popiežių šventųjų dar yra 40%. Paskui šventieji iš popiežių eilės beveik visiškai išnyksta. Nuo devintojo amžiaus vidurio, vadinasi, per ištisus 700 metų ran-

dame tik 5 popiežius šventuosius; nuo šešioliktojo šimtmečio vidurio ligi dvidešimtojo pradžios – tik vieną vienintelį: *šv. Pijų V* (popiežiavęs 1566–1572). Bet štai, XX amžiaus pradžioje Bažnyčios priekyje vėl stovi *šventasis: Pijus X*. Popiežiaus pareigų objektyvinis šventumas jame vėl sutampa su subjektyviniu asmenybės šventumu. Tai didis įvykis krikščioniškojoje istorijoje, ir džiaugsmas, išsiveržęs Šv. Petro aikštėje Pijaus X kanonizacijos dieną, buvo daugiau negu tik paprastas pietietiškos širdies suliepsnojimas.

Ką reiškia, jei popiežiaus sostan sėda šventasis? Prisiminkime, kas yra popiežiaus sostas. *Popiežius yra Kristaus vietininkas žemėje*[1]. Jam yra duota mokomosios, valdomosios ir pašvenčiamosios galios pilnybė. Tai Uola, ant kurios Kristus pastatė savo Bažnyčią ir kurios „pragaro vartai nenugalės" (*Mt 16, 18*), nes ją ypatingu būdu saugo pats Išganytojas, pasilikdamas su ja per savo atsiųstą Dvasią-Ramintoją „iki pasaulio pabaigos" (*Mt 28, 20*). Popiežiaus neklaidingumas, kalbant jam *ex cathedra* tikėjimo bei dorovės klausimais, yra regimas šio pasilikimo ženklas.

Tačiau iš kitos pusės, popiežiaus sostas yra nepaprastai atviras Dievo priešininko puolimui. Tai yra anoji kalno viršūnė, ant kurios susitiko Kristus su gundytoju (plg. *Mt 4, 9*). Tiesa, Išganytojas pavarė gundytoją, bet evangelistas Lukas pastebi, kad „velnias atsitraukė nuo jo iki laiko" (*Lk 4, 13*). Kitaip tariant, *gundytojas buvo pasiryžęs grįžti atgal*. Be abejo, negalėjo grįžti prie prisikėlusiojo ir Tėvo dešinėje sėdinčiojo Kristaus. Įžengimas į dangų išvadavo net ir žmogiškąją Kristaus prigimtį nuo bet kokių velnio puolimų. Užtat velnias grįžo prie Kristaus, besiskleidžiančio žemės erdvėje ir laike: jis grįžo prie mistinio Jo Kūno, prie Bažnyčios kaip bendruomenės, prie regimosios jos Galvos. Kaip anuomet dykumoje Kristus, taip šiandien istorijoje popiežius yra kiekvieną kar-

[1] Ne sykį yra sakoma, kad popiežius yra *šv. Petro įpėdinis*. Tačiau šis posakis yra teisingas tik *istorine* prasme. Religiškai popiežius atstovauja Bažnyčioje ne šv. Petrui, bet pačiam Kristui, nes savo galią jis gauna ne iš šv. Petro, bet iš paties Kristaus.

tą iš naujo gundomas tais pačiais dalykais: *duona, dieviškąja galia ir žemiškąja valdžia.* Kiek popiežius yra Kristaus vietininkas žemėje ir regimoji Bažnyčios Galva, tiek jis nebuvo ir nebus sugundytas, nes tai yra laiduota paties Išganytojo ne tik šv. Petrui, bet ir visiems Žvejo žiedą nešiojantiems vyrams. Vis dėlto kiek popiežius yra žmogiškoji asmenybė, tiek jis gali gundytojui paklusti ir ne sykį yra paklusęs. Šventųjų išnykimas popiežiaus soste kaip tik ir yra tokio paklusimo apraiška. Bažnyčios istorija teikia mums daugybę pavyzdžių, kurie rodo, kaip ne kartą popiežiai nusilenkė duonos gundymui; nusilenkė vilionei naudoti dieviškąją savo galią priešams sutrypti; nusilenkė pagundai prisiimti žemiškąją valdžią ir su ja surištą didybę. Žinoma, krikščioniui liūdna yra regėti, kad ištisus amžius popiežiaus sostas pasilieka šventas tik savo pareigų dėlei. Mums norėtųsi, kad kiekvienas popiežius elgtųsi gundytojo atžvilgiu, kaip elgėsi Kristus, nesileisdamas su dykumų dvasia į jokias sutartis ar diskusijas (plg. *Mt 4, 4–10*). Tačiau atsimenant, kad šiuo atžvilgiu ne sykį svyravo ir paties šv. Petro tiek pažiūros, tiek elgesys, popiežių svyravimas ir linkčiojimas istorijoje darosi suprantamas. Jis virsta net savotiška Bažnyčios apologija, nes rodo, kad Kristaus įsteigtoji dievažmogiškoji Bendruomenė išsilaiko pasaulio audrose ne žmogiškąja išmintimi ar prigimtąja dorove, bet pačia Šventąja Dvasia, nepaisant žmogiškųjų suklupimų bei nuodėmių.

O vis dėlto mes suklustame išgirdę, kad popiežiaus soste sėdėjo *šventasis*; kad popiežius buvo šventas ne tik savo titulu bei tarnyba, bet ir *asmeniniu* savo gyvenimu; kad jis pergalėjo gundytoją ne tik užimamai vietai, bet ir *sau pačiam.* Tai kelia mums džiaugsmo, nes šventos tarnybos atsiskyrimo nuo šventos asmenybės niekur taip skaudžiai neišgyvename kaip popiežiaus soste. Niekur, žinoma, šitoks atsiskyrimas nėra laimingas – net nė paprasčiausio dvasininko gyvenime; ir jeigu kiekviena šventa tarnyba eitų Bažnyčioje ranka rankon su šventa asmenybe, nereiktų mums šiandien kalbėti apie atbundančią „naująją stabmeldybę". *Šventos tarnybos atsiskyrimas nuo šventos asmenybės yra pagrindinė Evan-*

gelijos nesėkmingumo pasaulyje priežastis. Tai paryškina mums pačių apaštalų negalią, kai jie sykį pamėgino remtis tiktai jiems suteikta dieviškąja galia, pamiršę reikalą prijungti savo pačių dorines pastangas.

Siųsdamas savo apaštalus į žmones, Jėzus tarp kitų malonių davė jiems galios *išvaryti demonus* (plg. *Mt 10, 8*). Iš tikro savo kelionėse jie „išvarė daug demonų" (*Mk 6, 13*) ir grįžę džiaugėsi, kad „mums paklūsta net demonai dėl tavo vardo" (*Lk 10, 17*). Bet štai vienos rūšies velnių apaštalai negalėjo išvaryti (plg. *Mt 17, 15–16*). Kai Jėzus šią rūšį išvarė, apaštalai lyg ir susigėdę „slapčia priėjo prie Jėzaus" ir klausė Jį: „Kodėl mes negalėjome jos išvaryti?" (*Mk 9, 28*). Tada Jėzus atsakė jiems: „Ta veislė neišvaroma nieku kitu, tik malda ir pasninku" (plg. *Mk 9, 29*). Gavę egzorcizmo galios, apaštalai ją mėgino taikyti visur ir visados. Tačiau pasirodė, kad jos vienos neužtenka. Egzorcizmo galia yra grynai *objektyvi*: ji nepriklauso nuo ją turinčiojo asmenybės. Tuo tarpu malda ir pasninkas yra *subjektyvinės* religinės pastangos. Jos yra visiškoje žmogaus žinioje. Ano velnio užsispyrėlio atveju pasirodė asmeninio-subjektyvinio šventumo reikalas: maldos ir pasninko reikalas. Objektyvinės egzorcizmo galios šis velnias nebijojo ir mėnesienos liga sergančio vaiko nepaliko (*Mt 17, 14*).

Tai yra nurodymas visam Bažnyčios keliui istorijoje. Bažnyčia juk yra įsteigta tam, kad sklistų pasaulyje ir atkariautų jį iš žalčio valdžios, kurion jis pateko pirmųjų tėvų nuodėme. Šiam reikalui Bažnyčiai yra duota nepaprastų dieviškųjų galių: mokyti neklaidingai tikėjimo ir dorovės, valdyti surišant ir atrišant, teikti malonės per sakramentus. Ir štai kartais Bažnyčios atstovai pradeda pasitikėti tiktai *šiomis* galiomis ir jas vienas tetaikyti savo veikloje: jie pradeda veikti tiktai *objektyviai: ex opere operato*, kaip sakoma teologijoje. Bet kaip tik tuomet ir išnyra ana neklusni velnių veislė, objektyvios galios nebijanti ir iš pasaulio nesitraukianti. Bažnyčios atstovai sumyšta, nesusivokdami, kas čia atsitiko ir kodėl jų žodis, jų smerkimas, jų laiminimas neveikia. Tada prabyla Kristus, nurodydamas į jų klaidą: „Šita veislė neišvaroma

nieku kitu, kaip tik malda ir pasninku", vadinasi, savos asmenybės dorybėmis, savo asmeninio gyvenimo šventumu. Kristaus apaštalas nėra tik grynas įrankis Šventosios Dvasios rankose, todėl jo darbui objektyvinės galios nepakanka. Apaštalas yra žmogiškoji asmenybė, laisvai apsisprendusi už Kristų, todėl turinti šį darbą papildyti ir savo asmeninio dorinimosi pastangomis. *Kristaus atpirkimo skleidimas istorijoje visados yra dieviškasis žygis*, kurio pasisekimui reikia ne tik egzorcizmo galios, bet maldos bei pasninko.

Štai kodėl mes džiaugiamės, jei objektyvinė Kristaus suteikta galia susijungia popiežiaus soste su asmeniniu žmogiškuoju šventumu, nes šitoks susijungimas visados reiškia *pilnutinį* Bažnyčios ir jos misijos pasaulyje supratimą. Kas pabrėžia tik tarnybos šventumą, sumenkina *žmogaus* vaidmenį išganymo istorijoje. Kas kelia aikštėn tik asmenybės šventumą, neregi Bažnyčioje veikiančios Šventosios Dvasios. Būdama dievažmogiškasis kūrinys, Bažnyčia savo misijai reikalauja tiek dieviškosios galios, tiek žmogiškojo šventumo. Kiekvienas popiežius šventasis yra šio dievažmogiškumo išraiška ir įvykdymas, kiekvienas todėl patraukia į mus savo dėmesį, nes jo veikloje paklūsta *kiekviena* pasaulio velnių veislė: tiek toji, kuri išvaroma egzorcizmo galia (*opus operatum*), tiek toji, kuri išvaroma pasninku ir malda (*opus operantis*).

Pijaus X kaip popiežiaus šventojo pasiuntinybė mūsų laikais ir yra atkreipti visų apaštalaujančiųjų dėmesį į asmenybės šventumo vaidmenį Evangelijos skleidime. Kas stebi pastarųjų penkių šimtmečių istoriją, nesunkiai gali paregėti, kad jos metu Bažnyčia buvo stipriai atsirėmusi ir pasitikėjusi objektyvine jai suteikta dieviškąja galia. Nebuvimas nė vieno šventojo popiežiaus per pastaruosius tris šimtus metų yra šio pasitikėjimo ženklas. Nėra abejonės, kad Bažnyčia dieviškąja savo galia padarė didelių dalykų, apsaugodama Kristaus mokslą nuo iškreipimų ir nešdama jį į tolimus pasaulio užkampius. Tačiau kai jos pašonėje ir net jos prieangiuose išaugo savotiška mąstymo bei elgesio veislė įvairių modernių sąjūdžių (racionalizmo, modernizmo, evoliucionizmo, komunizmo, nacionalizmo, egzistencializmo ir t. t.) pavidalu

ir kai Bažnyčia pamėgino šitą veislę išvaryti tomis pačiomis egzorcizmo priemonėmis, kurias ji buvo naudojusi viduramžiais, ji paregėjo sumišusi, kad ši velnių veislė objektyvinės bažnytinės galios nebebijo ir iš pasaulio nesitraukia. Ekskomunikos, interdiktai, indeksai, suspensos, autoriteto priminimas, galių centralizacija nieko nepadėjo: pasaulis ėjo savo keliu, ir Bažnyčios atstovai slapčia klausė Jėzų: „Kodėl mes negalime šios veislės išvaryti"? Tuomet Jėzaus vardu atsakė šv. Pijus X kaip Jo vietininkas žemėje: „Šita veislė yra išvaroma tiktai pasninku ir malda".

2. *Vidaus kelio popiežius*

Jau pats šv. Pijaus išrinkimas popiežiumi buvo simboliškas. 1903 m. rugpjūčio 2 d. konklavos metu pasikėlė iš savo baldachinu pridengto sosto Krokuvos kardinolas Puzyna ir Austrijos imperatoriaus vardu pareiškė veto prieš kardinolą Rampollą, kuris buvo žinomas kaip prancūzų šalininkas. Kardinolas Merry del Val savo atsiminimuose pastebi, kad Rampolla ir taip nebūtų buvęs išrinktas popiežiumi, nes balsuojantieji kardinolai linko į kitą kandidatą[2]. Tačiau veto pareiškimas buvo visiems labai nemalonus: pasaulinės valdžios įsikišimas į šį aktą buvo daugiau negu nepakenčiamas. Tada kardinolas dekanas Oreglia pasiuntė kardinolą Merry del Val pas kardinolą Sarto, kad šį įtikintų nesispirti, kaip tai jis ligi šiol darė. Merry del Val rado Venecijos patriarchą koplyčioje besimeldžiantį. „Išdrįskite, Eminencija! Dievas Jums padės!" – kalbėjo kardinolas Merry del Val. Kardinolas Sarto pakėlė galvą, iš akių riedėjo ašaros, ir tarė: „Pasakykite kardinolui dekanui, tegu jis manęs pasigaili". Ir tik po keleto valandų įkalbinėjimo, kai Oreglia jau ruošėsi kardinolų kolegijai paskelbti, jog kardinolas Sarto rinkimų nepriimsiąs, šisai nusileido. Taigi 1903 m. rugpjūčio 4 d. Venecijos patriarchas kardinolas Sarto buvo išrinktas popiežiumi *Pijumi X*. Tai buvo išeitis iš susidariusios padėties, tačiau išeitis, nurodyta pačios Apvaizdos. Kai pasaulio galybės norėjo popiežiaus

soste regėti joms palankų *politinį asmenį*, Viešpats pastatė Bažnyčios galva vyrą, kuris apie politiką beveik nenorėjo nieko žinoti. Ir pirmas šio vyro aktas buvo uždraudimas ekskomunikos bausme kam nors reikšti konklavos metu savo veto ar kam nors šį veto kokiu nors būdu kardinolams perduoti. Šis nuostatas galioja ir šiandien.

1870 m., popiežiaujant Pijui IX, žlugo tūkstantmetė bažnytinė valstybė. Popiežiaus sostas neteko *pasaulinės* valdžios, kurią jis buvo prisiėmęs popiežiaus Stepono II rankomis 754 m. iš frankų karaliaus Pipino. Pats popiežius užsidarė Vatikane, pasiskelbdamas *kaliniu*. Bažnyčia stovėjo prieš viršinės savo galios griuvėsius. Taip prasidėjo XX amžius. Naujam popiežiui reikėjo apsispręsti: eiti ir toliau senuoju protesto keliu, kuriuo ėjo ir Leonas XIII, arba pasirinkti naują kelią. Pijus X apsisprendė labai aiškiai: jis numojo ranka į visą aną žlugusią galybę ir *pasuko į vidų*. Tiesa, formaliai bažnytinės valstybės jis neatsižadėjo, kaip tai vėliau padarė popiežius Pijus XI, tačiau jis jos atsižadėjo *praktiškai*, nebekreipdamas dėmesio į šį painų klausimą, suprastindamas Vatikano administraciją, įsakydamas pravesti bažnytinės teisės reformą, kurioje pasaulinė Bažnyčios valdžia jau neberado vietos. Popiežiaus Pijaus XI juridinis susitarimas su Mussolini'u buvo iš tikro tik užbaiga to, kas praktiškai jau buvo pradėta popiežiaus Pijaus X. Tuo būdu buvo baigtas vienas ilgas Bažnyčios istorijos tarpsnis, kuriame pasaulinės priemonės buvo naudojamos Evangelijai platinti bei išlaikyti. Šios pastangos sudužimas buvo toks aiškus, ir politinė Bažnyčios galia baigėsi tokiu nepasisekimu, jog visa tai giliau mąstančiam krikščioniui atrodo kaip paties Dievo ženklas, kad ne čia glūdi tikroji Bažnyčios galybė.

Šv. Pijus X suprato šį ženklą. Ilgus šimtmečius kovodamas už pasaulinę savo galią, už prestižą, privilegijas, žemes ir mokesčius, popiežiaus sostas negalėjo viso dėmesio sutelkti Bažnyčios viduje, kuriame įsiveisė ne viena piktžolė, gresian-

[2] Pijus X: Erinnerungen und Eindrücke seines Staatssekretärs, Basel, 1951, p. 2.

ti nustelbti Kristaus garstyčios grūdelį. Jau būdamas Mantujos vyskupu ir Venecijos patriarchu, Pijus X regėjo šias piktžoles ir kiek galėdamas jas rovė iš savo ganomųjų. Tapęs popiežiumi, jis gavo priemonių šiam darbui tęsti *visuotiniu* mastu.

Prieš pradėdamas leistis į atskiras bažnytinio gyvenimo sritis, Pijus X davė aiškią linkmę visam krikščioniškajam gyvenimui, pačioje pirmojoje savo enciklikoje pasirinkdamas savo gyvenimo ir savo veiklos principu *Kristų*, kuriame reikia visa atnaujinti ir kuriam kaip Galvai reikia visa palenkti[3]. Šv. Paulius Laiške efeziečiams kalbėdamas apie krikščionių išrinkimą Dievo vaikais sako, kad „Dievas leido mums pažinti savo valios paslaptį", būtent: „amžių pilnatvei atėjus, visa, kas yra danguje ir žemėje, iš naujo suvienyti Kristuje kaip galvoje" (plg. *Ef 1, 9–10*). Kadangi tačiau ši laiko pilnybė yra įvykusi Kristaus gimimu (plg. *Mk 1, 15*), todėl visatos atnaujinimas jau yra prasidėjęs. Jis nėra kuris nors vienas veiksmas istorijos pabaigoje, bet *nuolatinė pastanga visą istorijos metą*. Visas pasaulio vyksmas po Kristaus yra šio atnaujinimo plėtimas, ir kiekvienas krikščionis yra šio atnaujinimo dalyvis, krikštu jo patyręs savyje ir savo darbais skleidžiąs jį savo aplinkoje. Vis dėlto kad žmonija nepamirštų esanti atpirkta Jėzaus kančia ir mirtimi ir nepradėtų ieškoti atnaujinimo nebe Kristuje, bet kuriame nors *pasauliniame* prade (moksle, mene, valstybėje, socialinėje gerovėje, tautoje ir t. t.), reikia jai nuolatos priminti tikrąjį atnaujinimo pagrindą – Kristų. Devynioliktasis šimtmetis kaip tik pasižymėjo pastangomis ieškoti žemės perkeitimo nebe Kristuje. Mokslo ir technikos svaigus tuometinis išsivystymas skatino žmogų tikėtis, kad pasaulio atnaujinimas ateisiąs ne plečiant jame Kristaus Auką, bet vykdant žmogiškosios dvasios viešpatavimą gamtoje ir visuomenėje. Savęs išganymo pagunda niekados istorijoje nebuvo buvusi tokia didelė, kaip praėjusiame amžiuje. Pasirinkdamas savo veiklos gaire aną Dievo „valios paslap-

[3] Plg. E supremi apostolatus cathedra, 1903 m. spalio 4.

tį", šv. Pijus X norėjo parodyti krikščionijai, kad jis atnaujinimo laukia ne iš žmogiškojo genijaus laimėjimų, bet tiktai iš *Dievažmogio*, kuriam „visa sukurta" ir kuriuo „visa laikosi" (plg. *Kol 1, 16–17*). Tai buvo kelias į vidų; tai buvo maldos ir pasninko iškėlimas bei pabrėžimas kovoje su ana nuostabiąja velnių veisle, nesiduodančia išvaryti objektyvinėmis Bažnyčios galiomis.

Pirmas šv. Pijaus X žingsnis buvo jo rungtynės su *modernizmu*. Išaugęs iš devynioliktojo šimtmečio reliatyvizmo bei agnosticizmo filosofijos ir historizmo istorijos moksluose, modernizmas suprato religiją kaip psichologinę bei pedagoginę vertybę, tačiau paliko nuošaliai arba net paneigė ontologinį jos pagrindą ir istorinį tikrumą. Loisy posakis, kuriuos jis paaiškino B. Saunders'ui (1904 m. sausio 8 d.) savo nusilenkimą S. Officii dekretui (1903 m. gruodžio 16 d.), pasmerkiančiam jo knygą „Autour d'un petit livre" („Vienos mažos knygos reikalu"), atskleidžia mums pačią modernizmo esmę. A. Loisy rašė tuomet: *„Catholique j'étais, catholique je reste; critique j'étais, critique je reste* – aš buvau katalikas ir lieku katalikas; aš buvau kritikas ir lieku kritikas". Tai reiškia: *tikėjimu* žmogus gali pripažinti visas katalikų dogmas, vadinasi, būti ir likti katalikas; tačiau *protu* jis gali visas jas neigti, nerasdamas joms metafizinio pateisinimo ir istorinio pagrindimo, vadinasi, būti ir likti kritikas (filosofas, istorikas, egzegetas...). Šiandien mus stebina faktas, kad *modernizmo didžiausi veikėjai bei gynėjai buvo vienuoliai ir kunigai* (Blakas, Hefele, Le Roy, Loisy, Murri, Minocchi, Tyrellis, Sabatier, Schellis ir daug kitų). Tarp pasauliečių nerandame vardų, kurie prilygtų dvasininkams. Reikia tačiau atsiminti, kad anuo metu Bažnyčiai mestas kaltinimas neva ji atsilikusi nuo moderninės kultūros, buvo dvasininkų giliai paimtas į širdį. Jie mėgino šiam kaltinimui atsispirti, parodydami, jog Bažnyčia savo moksle susiderina su modernine mintimi. Kadangi ši mintis ėjo agnosticizmo, reliatyvizmo ir historizmo linkme, todėl derinimasis prie jos savaime nuvedė teologiją į modernizmą, pamirštantį ontolo-

ginius bei istorinius religijos pagrindus, o keliantį tiktai psichologines bei pedagogines jos vertybes.

Savaime suprantama, kad šv. Pijus X, paskelbęs visa atnaujinti Kristuje, turėjo pasipriešinti šitokiam krikščionybės subjektyvinimui bei sureliatyvinimui. Čia reikėjo ginti Kristaus asmenybės istoriškumas ir Jo atpirkimo ontologiškumas. Enciklika „Pascendi" (1907 m. rugsėjo 8 d.) kaip tik ir buvo atsakymas į visus modernistų svaičiojimus. Anuo metu ji buvo sukėlusi daug pasipiktinimo bei priekaištų, kaip ir mūsų dienomis popiežiaus Pijaus XII enciklika „Humani generis" (1950 m. rugsėjo 12 d.), taip pat nukreipta prieš kai kurias teologines sroves, besireiškiančias tarp vienuolių bei kunigų. Betgi šiandien „Pascendi" atrodo kaip popiežiaus šventojo drąsus žygis ginti objektyvinį religijos turinį ir istorinę jos tikrovę; žygis, aktualus ir dabar, nes modernizmas yra pergalėtas *kaip srovė*, tačiau jis tebėra gyvas *kaip dvasia*. Visur, kur tik prasikiša religijos supsichologinimas (pavyzdžiui, išpažintis kaip gydymo bei nuraminimo priemonė, sakramentai kaip savitvarda, pasninkas kaip higienos priemonė, liturgija kaip estetinio auklėjimo priemonė ir t. t.), esama modernizmo daigų. Devynioliktajame šimtmetyje krikščionybė buvo grasoma historizmo, šiandien ji yra grasoma *psichologizmo*, ypač Amerikoje. A. Gisleris net teigia, kad modernizmo šaknys kaip tik ir glūdi *amerikonizme* arba toje iš Amerikos nuolatos einančioje pastangoje suderinti Bažnyčią su pasauliu. Ši pastanga yra gyva ir šiandien, tik ji reiškiasi kitokiomis formomis, negu devynioliktajame šimtmetyje. Todėl ir Pijaus X pasisakymai už ontologinį krikščionybės turinį ir už jos istorinį pagrindą pasilieka aktualūs ir mūsų dienomis.

Antrasis šv. Pijaus X žingsnis buvo *sakramentinio gyvenimo pabrėžimas*. Kalbėdamas apaštalams „Štai ar esu su jumis per visas dienas iki pasaulio pabaigos" (*Mt 28, 20*), Kristus turėjo galvoje ne tik savo pasilikimą Bažnyčioje per Dvasią Ramintoją, bet kartu ir sakramentinį pasilikimą Duonos bei Vyno pavidalais mūsų altoriuose. Šie Jo žodžiai buvo ne tik laidas, kad Bažnyčios niekas iš esmės neįveiks, kadangi Jis

pats joje gyvena ir ją saugo, bet taip pat ir kvietimas bendrauti su Juo, pasikviečiant Jį dažnai į savo širdį, kuriai ne sykį ateina vakarinės sutemos ir kuri todėl taria Viešpačiui Emauso mokinių žodžius: „Pasilik su mumis! Jau vakaras arti, diena jau besibaigianti" (*Lk 24, 29*). *Kristaus buvimas istorijoje iš tikro reiškia buvimą mumyse, bet ne šalia mūsų.* Dažna eucharistinė Puota yra šios vidinės bendruomenės su Kristumi regimybė. To reikalavo jau Tridento susirinkimas. Tačiau Jansenijaus (1585–1630) įtakoje dažnas šv. Komunijos priėmimas pastaraisiais šimtmečiais buvo beveik visiškai išnykęs, Eucharistinis Kristus buvo išgyvenamas kažkokiu „baisios galybės – *tremendae maiestatis*" pavidalu, todėl krikščionys nedrįso prie Jo artintis, pamiršę Jo paties kvietimą: eiti pas Jį tada, kai esame išalkę ir ištroškę. Jie mieliau krovė papuošalus aplinkui Jo altorius, bet laikė uždarę savo širdis.

Šv. Pijus X pasiryžo išveisti šį netikusį paprotį. Jau 1905 m. gruodžio 20 d. išleido dekretą, kuriuo dažna ir net kasdieninė Komunija ne tik buvo leista, bet tiesiog patariama kaip tikriausioji Dievo ir žmogaus vienybės vykdytoja. Kitu dekretu (1910 m. rugpjūčio 8 d.) buvo atkreiptas dėmesys į vaikų Komuniją, nustatant amžių (maždaug 7 m.), kada jie gali artintis prie Viešpaties Stalo. Tuo būdu Pijus X grįžo prie senovinių krikščioniškųjų papročių, kuriems Eucharistija buvo regima šio glaudumo išraiška. Juk jeigu pasaulis vienintele istorine galybe laiko *žemės duoną*, kovodamas už ją visomis priemonėmis, tai Bažnyčios kaip istorinės jėgos centre stovi *Eucharistija*, vadinasi, pats Kristus Duonos ir Vyno pavidalais. *Visa atnaujinti Kristuje iš esmės reiškia visa atnaujinti Eucharistijoje.* Kristaus dažnas kvietimas į savą aptemusią bei suvargusią širdį ir yra visuotinio atnaujinimo pradžia; dar daugiau – *laidas* mūsų laikams, kada asmenybės šventumas vis labiau virsta sąlyga Evangelijos sėkmingumui. Pabrėžęs subjektyvinio šventumo reikalą apaštalavime, šv. Pijus X savaime turėjo pabrėžti ir Komunijos reikalą, kad žmogus neliktų kaip vynuogės šakelė, atskirta nuo vynuogės kamieno ir todėl negalinti nešti vaisių (plg. *Jn 15, 4–5*). Perkeistojo Vyno gėrimas kaip tik ir yra savos gyvybės suliejimas su antgamtine Kris-

taus gyvybe. Šiandien dažna Komunija mums yra beveik visiškai suprantamas dalykas. Bet tai – nepamirškime – yra tik nuo šv. Pijaus laikų!

Trečias šio didžio popiežiaus žingsnis Bažnyčios vidaus gyvenime buvo *liturgijos sureliginimas*. Liturgija yra dieviškųjų veiksmų regimybė, todėl turinti būti persunkta šių veiksmų dvasia. Visa, kas šiuos veiksmus padaro prieinamus pojūčiams – judesiai, spalvos, formos, garsai – turi būti palenkta jų dvasiai, išreiškiančiai Viešpaties atėjimą į mūsų egzistencijos erdvę. *Liturgijos metu ne žmogus yra šventovės centras, bet Dievas*. Ne žmogui todėl turi būti skiriama liturgijos sąranga, bet Dievui. Deja, jau nuo septynioliktojo šimtmečio žmogiškasis pradas vis labiau pradėjo įsigalėti liturginiuose veiksmuose. Liturgija pradėjo būti vis labiau tvarkoma taip, kad įtiktų jos stebėtojui, kad jį patrauktų ateiti bažnyčion, kad jį maloniai nuteiktų kulto metu. Tai ypač reikia pasakyti apie muzikinį liturgijos elementą. Giedojimas ir muzika yra neatskiriama lotyniškosios liturgijos dalis. Taip yra buvę visais amžiais ir taip pasiliks. Tačiau *žmogui* vis labiau braunantis į liturgijos vykdymą, gresia pavojus, kad ne muzikinis pradas bus palenktas dieviškosioms paslaptims, bet, priešingai, kulto aktai pavirs priedu (išgyvenamu gana nuobodžiai), o muzika bus valdančioji bei pirmaujančioji galia pamaldų metu. Atsiskyrusi savo esme nuo kulto, ši muzika savaime prisiima pasaulinę formą bei dvasią, o Dievo namai virs nebe maldos namais, bet – teatru. Tai nėra tiktai galimybė. Šis pavojus Italijoje buvo virtęs tikrove: ano meto itališkoji bažnytinė muzika buvo operos perkėlimas į bažnyčią.

Su šiuo Viešpaties šventyklos suteatralinimu šv. Pijus X ir stojo kovon. Savo raštu „Inter sollicitudines" (1903 m. lapkričio 22 d.) jis atgaivino seną, paprastą, tačiau kilnų ir religinės dvasios pilną *grigališkąjį* giedojimą, įsakydamas jo mokyti kunigų seminarijose bei vienuolynuose ir jį kiek galint praktikuoti Šv. Mišių metu įtraukiant visus tikinčiuosius. Pasipiktinimas šiais popiežiaus reikalavimais buvo maždaug toks pat, kaip ir modernizmo pasmerkimu. Ne vienas Pijų

X vadino naujųjų laikų Savonarola, kuris kėsinasi prieš patį meną, apiplėšdamas bažnyčias. Tačiau priekaištautojai nesuprato pagrindinės popiežiaus minties. Šv. Pijus X nedraudė daugiabalsio giedojimo, ar instrumentinės muzikos kulto valandomis. Jis tik reikalavo, kad, iš vienos pusės, muzikinis elementas būtų palenktas liturginiams aktams ir nepasidarytų savarankiškas; antra, kad kūriniai, atliekami bažnyčiose, būtų persunkti religine dvasia tiek savo motyvų, tiek pačios formos atžvilgiu. Kadangi tačiau tuo metu tokių kūrinių buvo labai maža ir jie nebuvo net žinomi (pavyzdžiui, A. Bruckneris ir šiandien bažnyčiose retai teišgirstamas[5]), todėl Pijus X ir skatino atgaivinti grigališkąjį giedojimą, kad juo būtų galima pakeisti operetinius pasaulinius numerius. Tačiau tuo jis anaiptol nenorėjo apiplėšti bažnytinės muzikos, bet tik krikščionijai parodyti *pavyzdį*, kuriame kultinių veiksmų persvara ir gilus religingumas yra nuostabiai suvesti vienybėn.

Šie popiežiaus reikalavimai gali ir turi būti įkūnyti ir daugybėje kitų įvairių muzikinių kūrinių tiek giesmės, tiek instrumentinės muzikos forma. Šie kūriniai gali pralenkti ir ne sykį pralenkia grigališkuosius kūrinius *muzikinės estetikos* atžvilgiu. Juk nėra jokios abejonės, kad „Missa de angelis" nė iš tolo negali estetiškai lygintis su Brucknerio e-moll mišiomis. Tačiau Brucknerio mišiose glūdi tie patys elementai, kaip ir grigališkosiose „Missa de angelis", kiek tai liečia *religinę sritį*; vadinasi, Brucknerio veikalai yra liturgijai tinkami. Todėl jų niekas iš bažnyčių ir nemeta. Tačiau nesusipratimas yra Haydno „Mariazeller Messe" giedoti, sakysime, Velykų sekmadienį. Muzikiniu atžvilgiu šis veikalas yra nuostabus, tačiau religinė jo nuotaika yra per daug pilna žaismo, šūkavimo, entuziazmo (tai Haydno jaunystės atsiminimai iš Mariazell – šventų kelionių vietos Austrijoje), sunkiai

[5] W. Wolffas gražioje savo knygoje „Anton Bruckner. Genie und Einfalt" (Zürich, 1948; angl. 1942, New York), sako, kad Brucknerį įkvėpė „pirmiausia katalikiškasis kultas" ir kad todėl „Romos katalikų bažnyčia turėtų didžiausią savo XIX šimtmečio kompozitorių dažniau savo bendruomenėse priminti, negu tai ji ligi šiol yra dariusi" (p. 257).

suderinamo su didžia Prisikėlimo šventės rimtimi. Statydamas pirmoje eilėje religinį muzikos pradą, šv. Pijus X anaiptol neneigė estetinio prado ir nesuvedė jo į primityvumą. Jis tik reikalavo, kad bažnytinė muzika skirtųsi nuo pasaulinės: ne muzikiniu savo nevertingumu, bet religiniu savo gilumu.

3. *Socialinis popiežius*

Justinas Fèvre yra pasakęs: „Leonas XIII buvo popiežius karalių, imperatorių, dvarų, kanceliarijų ir vyskupų; Pijus X yra popiežius teologijos, kanoniškosios teisės, popiežius mažųjų, vargšų ir klebonų"[6]. Tai visiškai teisingas palyginimas. Tiesa, Leonas XIII davė pradžią socialiniam bei politiniam katalikų sąjūdžiui, atkreipdamas dėmesį į skaudžią darbininkijos padėtį, ir į reikalą katalikams politiškai organizuotis. Tačiau pats savo gyvenime jis buvo ir pasiliko *aristokratas*. Seniau juk popiežius savo rūmuose beveik nieko nepriimdavo. „Prašyti audiencijos nesant kunigaikščiu ar ministeriu, reikėjo didelės drąsos. Ši padėtis nepasikeitė nei prie Pijaus IX, nei prie Leono XIII, kuris buvo senojo stiliaus popiežius... Prie jo prieiti buvo daugiau negu sunku"[7]. Bet Pijus X apvertė visą šią aristokratišką tvarką aukštyn kojomis. Jis paskelbė principą: *kiekvienas turi teisės matyti popiežių*. „Juk jis atėjo iš liaudies ir iš sielovados". Pripratęs Venecijoje rytais priimti kiekvieną, kuris tik norėjo jį aplankyti, ir savo ranka atsakyti į laiškus, jis ir Vatikane norėjo išlaikyti tiesioginį sąlytį su žmonėmis[8]; todėl plačiai atidarė popiežiaus rūmus žmonių srovei, kuri seniau telkėsi prie bronzinių vartų, šveicarų gvardijos sulaikyta. Ir jeigu šiandien Kristaus vietininkas iš tikro yra pasidaręs *regimas* ir *prieinamas*, tai yra šv. Pijaus X nuopelnai.

Žinoma, Pijus X nebuvo sociologas *teoretikas*, kaip Leonas XIII. Jo enciklikos socialinio gyvenimo klausimų beveik ne-

[6] Plg. *Seppelt Fr. X.* Papstgeschichte, München, 1949, p. 359.
[7] *Negro S.* Der unbekannte Vatikan, München, p. 159.
[8] *Negro S.* Ten pat, p. 161.

sklaidė ir kaip tik todėl, kad specialaus socialinio *žodžio* jam tarti nebuvo reikalo. Šis žodis jau buvo tartas jo pirmtako. Reikėjo dabar tik palaukti ir pažiūrėti, kaip krikščionija vykdys anas didžiąsias socialines Leono XIII paskatas. Pijui X beliko veikti *praktiškai*: duodant *pavyzdį* – gyvą, asmeninį, krikščionišką artimo meilės pavyzdį aukščiausioje Bažnyčios vietoje – popiežiaus soste. Paskutinės vakarienės metu nuplovęs apaštalams kojas ir paskatinęs juos sekti savo pavyzdžiu (plg. *Jn 13, 15*), Kristus parodė, kad žmogus neturi kuo pasiteisinti, nesilenkdamas prieš savo brolį, jei Dievas prieš jį nusilenkė. Taip yra ir su Jo vietininku žemėje. Jei popiežius duoda artimo meilės pavyzdį, nėra kuo krikščionims pasiteisinti šiuo pavyzdžiu nesekant. Šv. Pijus X žinojo šį krikščioniškojo gyvenimo dėsnį, todėl jį visų pirma ir vykdė asmeniniame gyvenime. Jis buvo ne tik Kristaus Bažnyčiai suteiktų galių administratorius, bet ir jų reiškėjas pačiu savimi. Po Leono XIII enciklikų reikėjo parodyti, kaip šis žodis gali būti įkūnytas.

Šv. Pijus X tai padarė pačiu skaidriausiu būdu. Vargšas žmogus (darbininkas, kaimietis, tarnas, tarnaitė) jam buvo įsikūnijęs Kristus, taigi ne problema, kurią galima išspręsti teoriškai, bet *gyvas asmuo*, reikalingas asmeninės atviros širdies ir asmeninės ištiestos rankos. Ir Pijus X savo širdį visiems laikė atvirą ir savo ranką visiems ištiestą. Ir kaip vikaras Tombolyje, ir kaip klebonas Salzane, ir kaip vyskupas Mantujoje, ir kaip patriarchas Venecijoje, jis buvo žinomas savaja vargšų meile. Nors Venecijoje jo alga buvo 23 000 lyrų (gerų, ne šiandieninių!), tačiau patriarchinis jo iždas buvo nuolatos tuščias. „Mantujoje buvau vargšas, o čia esu tiesiog elgeta", rašė jis viename savo laiške. Vargšams šelpti jis skolinosi pinigų iš Venecijos žydų ir kartą net vyskupišką savo žiedą buvo užstatęs keletą dienų[9]. M. Perosi esąs pasakęs, kad jei kardinolas Sarto taptų kada popiežium, išdalintų visą Vatikaną. Tiesa, juo tapęs, Vatikano neišdalino, tačiau išmalda jam ir toliau pasiliko viena iš pagrindinių krikš-

[9] *Seppelt Pl.* Papstgeschichte, p. 358.

čioniškosios meilės apraiškų. Savo atsiminimuose kardinolas Merry del Val sako: „Pijus X ilgai nesvarstė, ką turįs duoti kaip išmaldą. Jis davė jos nepaliaujamai; davė visa, ką tik turėjo, o pats buvo nepaprastai taupus" (*p. 67*).

Konklavos metu kardinolas Sarto buvo gavęs vieną kambarėlį trečiajame Vatikano rūmų aukšte. Tas kambarėlis jam taip patiko, kad išrinktas popiežiumi nesutiko keltis į puošnius popiežiškuosius apartamentus, atiduodamas juos valstybės sekretoriui, o pats sau liepdamas įrengti paprastą kuklų butą trečiajame aukšte, kuriame ligi šiol gyveno valstybės sekretoriai, o popiežiaus salės buvo antrajame aukšte. „Labiau negu kur nors kitur jautėsi Pijus X be tėviškės puikioje Vatikano aplinkoje"[10]. Kiekvienas puošnumas jį vargino. Jo biografai pastebi, kad jo veide visados atsirasdavę skausmo bei kančios bruožų, kai tik būdavęs priverstas užsidėti brangius popiežiškus apdarus[11]. Todėl ir nešiojamas jis leidosi tik pačiais būtiniausiais atvejais. Vatikane buvo šimtametis paprotys, kad popiežius valgydavo vienas prie specialaus, kiek aukščiau stovinčio stalo, net jeigu būdavo pasikvietęs ir svečių. Pijus X sulaužė šį keistą paprotį: jis visados valgė su dviem savo sekretoriais, kuriuos buvo pasiėmęs iš Mantujos ir Venecijos. Jo tarnui Silli beveik nebuvo kas veikti, nes popiežius nieko jam neįsakydavo. Jei jis atspėdavo Pijaus X norus, buvo gerai; jei ne, popiežius apsirūpindavo viskuo pats vienas. Savo giminių jis niekados nekviesdavo pas save – net savo seserų. Kai sykį jo sekretorius savo iniciatyva jas pakvietė, pastatydamas Pijų X prieš įvykusį faktą, popiežius linksmas sėdosi prie stalo su visais, tačiau paskui uždraudė, kad monsinjoras Bressanas tokio pokšto daugiau nebekartotų. Mirdamas jis nieko savo giminėms nepaliko, pavesdamas juos savo įpėdinio gailestingumui. „Vargšas gimiau, vargšas gyvenau, vargšas ir mirsiu" – yra parašyta jo testamente.

Nėra abejonės, kad teorinis socialinės problemos studijavimas bei socialinių principų skelbimas yra reikalingas ir net bū-

[10] *Negro S.* Der unbehannte Vatikan, p. 123.
[11] Plg. *L. von Matt–Vian N.* Pius X, Würzburg, 1954, p. 206.

tinas, ypač mūsų laikais, kada įvairios srovės siūlo įvairių šios problemos sprendimų. Vis dėlto viena tik socialinė doktrina nieko nepadės, jeigu ji nebus paversta *asmeniniu* gyvenimu. Katalikų tragika ir yra ta, kad jie, turėdami pačius gražiausius ir sveikiausius socialinius principus, savą praktiką tvarko taip, jog „nužemintieji bei nuskriaustieji" priebėgos *ieško* ne pas juos, o pas komunistus ir ypač katalikiškosiose šalyse (Italija, Prancūzija, Ispanija, visa Pietų ir Vidurio Amerika). Paversdamas socialinę krikščionybės teoriją asmeniniu savo gyvenimu, šv. Pijus X atskleidė mūsų laikams aną didį ženklą, kuriuo nešina krikščionybė pasirodė pasaulyje ir kuris padarė ją Dievo Karalystės vykdytoja.

Kai šv. Jonas Krikštytojas buvo Erodo suimtas ir įmestas į kalėjimą, jis siuntė du savo mokinius pas Kristų, kad šie Jį paklaustų, ar Jis esąs tikrai Mesijas, ar dar kito reikią laukti. Tada Kristus atsakė: „Nuėję papasakokite Jonui, ką esate girdėję ir matę: aklieji regi, kurtieji girdi, numirėliai keliasi, *beturčiams skelbiama Evangelija*" (*Lk* 7, 22). Pastarieji Išganytojo žodžiai yra nepaprastai nuostabūs. *Evangelijos skelbimas beturčiams yra ženklas, kad Jėzus yra Mesijas, atėjęs pasaulio vaduoti*; toks pat ženklas kaip ligonių pagydymas ir mirusiųjų prikėlimas. Ir šiuo ženklu krikščionybė didžiavosi visą ilgos savo istorijos metą. Tačiau tai buvo *gyvenimiškas ženklas*. Sakydamas, kad „beturčiams skelbiama Evangelija", Kristus pranešė Jonui ne tai, kad Palestinoje Jis skelbia naują socialinę *teoriją*, bet tai, kad Jis pasilenkia prie vargšų, vaduoja juos iš jų negalių, padeda jiems, gina juos, guodžia juos, vadinasi, *gelbsti juos iš jų vargo*. Kristus buvo Gelbėtojas visokeriopa prasme: ir savo stebuklais, ir savo žodžiais, ir savo veiksmais. Jis gelbėjo klystančiuosius juos mokydamas; Jis gelbėjo sergančiuosius juos gydydamas; Jis gelbėjo vargstančiuosius jiems padėdamas. *Socialinė Kristaus Evangelija stovi toje pačioje plotmėje kaip Jo religinė Evangelija ir kaip Jo stebuklai*. Todėl Jis ir nurodo į ją Jono mokiniams *kaip į ženklą*, iš kurio Jonas turįs pažinti, kad Kristus esąs Mesijas.

Bažnyčia, būdama ne kas kita, kaip Kristaus atperkamojo žygio plėtimas istorijoje, savaime yra prisiėmusi visą savo Steigėjo veiklą ir ją neša per visus laukus ir erdves. Ji neša

ne tik Jo mokymą, ne tik Jo pašventimą, ne tik Jo stebuklų galią, bet taip pat ir Evangelijos skelbimą beturčiams. Dar daugiau: *Evangelijos skelbimas beturčiams istoriniame Bažnyčios kelyje yra pasilikęs kaip ryškiausias ženklas dieviškajam jos bruožui parodyti.* Stebuklų galia yra sunykusi ir apsirėžusi tiktai atskirų šventųjų gyvenime; vyskupai šiandien jos nenaudoja arba mano jos neturį. Jeigu tad šiandien šv. Jonas Krikštytojas pasiųstų savo mokinių pas Kristaus vietininką ir jį paklaustų: „Ar tu esi Mesijo žygio tęsėjas istorijoje, ar mes turime kito dairytis?", tai popiežius negalėtų pakartoti pirmųjų Kristaus žodžių „aklieji regi, raišieji vaikščioja, numirėliai keliasi", nes šie veiksmai yra nebe jo galioje; tačiau jis galėtų (ir turėtų!) pakartoti pastaruosius Išganytojo žodžius: *„Beturčiams skelbiama Evangelija"*, nes šis ženklas yra pasilikęs kaip didžioji krikščionybės pareiga bei jos dieviškumo įrodymas ligi pasaulio pabaigos. Juk jeigu krikščionys neskelbia Evangelijos vargšams, tai kaip jie gali skelbti apskritai Evangeliją? Kas sakosi mylįs Dievą, o nemyli artimo, tas yra melagis. Tai paties Apreiškimo žodžiai. *Dievo meilė reiškiasi per brolio meilę,* ir religinė Evangelija reiškiasi per Evangeliją vargšams. Pijaus X gyvenime kaip tik ir išėjo aikštėn anas Kristaus atsakymas Jono mokiniams: „Beturčiams skelbiama Evangelija" – ne žodžiu, bet gelbstimuoju darbu.

Šv. Pijaus X pasiuntinybė atrodo tad glūdinti ne kur kitur, kaip *atsigrįžime į žmogų – Viešpaties bendrininką Jo atpirkimą plėsti.* Istorinei išganymo sėkmei neužtenka tik Šventosios Dvasios Bažnyčiai suteiktų galių, bet reikia ir žmogiškosios asmenybės pastangų; neužtenka tik Viešpaties pasilikimo ligi pasaulio galo, bet reikia ir žmogaus susijungimo su šiuo pasilikusiuoju Dievu; neužtenka tik religinės Evangelijos, bet reikia ir socialinės Evangelijos kaip išraiškos mūsų meilės artimui. Asmeniniu savo šventumu, savo darbais, vedusiais krikščioniją į vidinį gyvenimą, savo atsigrįžimu į vargšus popiežius Pijus X iškilo priešais dabartinį pasaulį iš tikro kaip pačios Apvaizdos nurodymas, kokiu keliu Bažnyčia turinti eiti, jeigu norinti išvaryti iš apsėstos žmonijos aną neklusnią velnių veislę.

SUDARYTOJO PASTABOS

Šiame A. Maceinos „Raštų" tome toliau spausdinami straipsniai ir studijos iš ikikarinės periodinės spaudos – daugiausia iš žurnalų „Židinys", „Naujoji Vaidilutė", „Tiesos kelias" ir emigracijoje leisto žurnalo „Aidai". Tematiniu požiūriu didžiąją straipsnių dalį sudaro darbai, skirti palyginti retai ir tuo metu pikantiškai feminizmo problematikai, A. Maceinos terminais kalbant, – moterystės filosofijai. Reikia pabrėžti, kad A. Maceinos filosofiniai samprotavimai lyčių klausimu net ir šiandien daugeliu atžvilgiu yra labiau intriguojantys ir turiningesni negu šiuolaikiniai feministiniai tyrinėjimai. Jie itin svariai papildo akademinius feminizmo tyrinėjimus būtent krikščioniškosios religijos aspektu. A. Maceiną pagrįstai galima laikyti vienu iš rimčiausių moderniojo feminizmo pradininku Lietuvoje. Tai kartu parodo ir A. Maceinos filosofinės kūrybos tematikos diapazono platumą.

Su moterystės filosofija netiesiogiai siejasi ir straipsniai apie Mariją kaip moterį, motiną ir šventąją. Šiame „Raštų" tome jie sudaro atskirą skyrelį. Kai kurios juose dėstomos idėjos ir mintys buvo išplėtotos 1958 m. JAV išleistoje A. Maceinos plačioje studijoje apie Mariją „Didžioji padėjėja", kuri perspausdinta A. Maceinos „Raštų" IV tome.

Šio, vienuoliktojo, tomo pabaigoje dar pridedama ankstesniuose „Raštų" tomuose netilpę straipsniai apie kai kuriuos kitus šventuosius.

Kadangi A. Maceinos straipsniai rašyti įvairiu metu, spausdinti įvairiuose periodiniuose leidiniuose ir redaguoti įvairių redaktorių, tad, suprantama, juose pasitaiko nemaža rašybos ir redakcinio pobūdžio nevienodumų. Dabar rengiant juos spaudai buvo mė-

ginta suvienodinti skyrybą, kai kurių gramatinių formų rašybą (pvz., *šiandie* → *šiandien*, visur pateikiamos pilnos naudininko ir vietininko linksnių formos ir kt.), taip pat buvo taisomos aiškios korektūros klaidos, patikslinta tikrinių vardų rašyba pagal dabartinius jų rašybos reikalavimus, šiek tiek vienodinta bibliografinių nuorodų rašyba. Be to, kai kurios Šventojo Rašto citatos patikslintos pagal Petro Kimbrio redaguotą Antano Rubšio ir Česlovo Kavaliausko vertimą. Tačiau A. Maceinos vartojama leksika ir specifinės gramatinės formos nebuvo taisomos.

BIBLIOGRAFINĖS PASTABOS

Moterystės filosofija

Mysterium magnum – spausdinama iš: „Naujoji Vaidilutė", 1933, Nr. 2, p. 63–67; Nr. 3, p. 107–118; Nr. 4, p. 154–165; Nr. 5/6, p. 217–226.

Čia spausdinamos tik ištraukos arba santraukos iš pirmojo A. Maceinos stambesnio darbo, kuris nebuvo išleistas atskira knyga, o viso rankraščio likimas kol kas nėra žinomas.

Moterystės pirmavaizdis ir tikslai – spausdinama iš rinkinio: „Krikščioniškoji šeima". – Kaunas, 1936, p. 5–26.

Krikščioniškosios moterystės prasmė – spausdinama iš: „Židinys", 1937, Nr. 7, p. 4–19; Nr. 8/9, p. 139–151.

Ši publikacija sudaryta iš dviejų nurodytuose „Židinio" numeriuose išspausdintų straipsnių: „Krikščioniškosios moterystės prasmė" ir „Moterystės pagrindai". Tačiau autorius juos traktavo, kaip du vientiso darbo skyrius. Žr. dar čia spausdinamo straipsnio „Kūdikis ir asmens pilnatvė" pirmąjį sakinį.

Kūdikis ir asmens pilnatvė – spausdinama iš: „Židinys", 1937, Nr. 12, p. 514–528.

Moters auklėjimas karui ir taikai – spausdinama iš: „Židinys", 1936, Nr. 1, p. 57–65; Nr. 2, p. 159–163.

Tai dviejų straipsnių, išspausdintų nurodytuose „Židinio" numeriuose, sudaryta publikacija. Antrasis straipsnis žurnale buvo išspausdintas pavadinimu „Karinio moters auklėjimo prasmė".

Moterų pedagogikos stoka – spausdinama iš: „Naujoji Vaidilutė", 1935, Nr. 12, p. 465–469.

Civilinė moterystės ir Bažnyčios doktrina – spausdinama iš: „Naujoji Vaidilutė", 1940, Nr. 3, p. 130–138.

Bažnytinės ir civilinės jungtuvės – spausdinama iš: „Aidai", 1952, Nr. 10, p. 475–477.

Nekaltybės problema – spausdinama iš: „Tiesos kelias", 1933, Nr. 10, p. 597–607.

Kaip matyti iš pradžioje pateikto straipsnio plano, straipsnį turėjo sudaryti keletas skyrių. Čia spausdinamas tik pirmasis skyrius. O ar buvo parašyti kiti skyriai – neaišku, nes nei jų išspausdintų kur nors, nei jų rankraščių nepavyko aptikti.

Amazonės mito prasmė – spausdinama iš: „Naujoji Vaidilutė", 1932, Nr. 3, p. 119–127.

Grožio karalienių teologija – spausdinama iš: „Aidai", 1952, Nr. 6, p. 283–284.

Namai ir pasaulis – spausdinama iš: „Naujoji Vaidilutė", 1937, Nr. 3, p. 129–141.

Šeima – spausdinama iš: „Naujoji Vaidilutė", 1936, Nr. 6/7, p. 260–276.

Žmona ir motina – spausdinama iš: „Aidai", 1948, Nr. 14, p. 193–200.

Šeimos laimė ir šeimos tragika – spausdinama iš: „Aidai", 1950, Nr. 6, p. 241–246.

Marija kaip moteris ir šventoji

Marijos idėja – spausdinama iš: „Aidai", 1954, Nr. 5, p. 193–199.

Marijos paslaptis – spausdinama iš: „Naujoji Vaidilutė", 1939, Nr. 12, p. 609–620.

Visuotinė Marijos motinystė – spausdinama iš: „Šaltinis", 1978, Nr. 2, p. 39–46.

Dangun paėmimo dogmos aktualumas – spausdinama iš: „Aidai", 1954, Nr. 10, p. 433–440.

Marijos garbinimo prasmė – spausdinama iš: „Aidai", 1949, Nr. 26, p. 193–200.

Kultūrinė Marijos reikšmė – spausdinama iš: „Ateitis", 1990, Nr. 5, p. 209–216.

Marija, Marija! – spausdinama iš: „Ateitis", 1931, Nr. 5, p. 232–234.

Apie kitus šventuosius

Šv. Augustino dvasios evoliucija – spausdinama iš: „Ateitis", 1930, Nr. 6/7, p. 291–297.

Žmogiškosios netikrybės šventasis – spausdinama iš: „Aidai", 1976, Nr. 8, p. 338–353.

Šv. Pranciškaus misija moderniajame pasaulyje – spausdinama iš: „Tiesos kelias", 1935, Nr. 9, p. 433–450.

Simbolinė Šv. Kazimiero prasmė – spausdinama iš: „Aidai", 1958, Nr. 3, p. 97–106.

Šv. Pijaus X pasiuntinybė – spausdinama iš: „Aidai", 1955, Nr. 1, p. 16–24.

VARDŲ RODYKLĖ

Abraomas 142, 193, 293
Ada 192
Adamas K. 60, 72, 311
Adeodatas 383
Adomas 13, 15, 16, 22, 25, 35, 36, 99, 111, 122, 123, 137, 178, 180, 260, 263, 269, 335, 348–350, 379, 426
Aleksandras Didysis 417
Aleksandras III 449, 451
Aleksejus 440
Aleksijus I 450
Alfonsas Ligouri 85, 86
Alias iš Cortonos 387
Alypijus 383
Ambraziejus 235, 381, 383, 384
Aminadabas 293
Anakreontas 28
Angelico Fra 357
Antanas 397, 406, 409
Aramas 293
Aristotelis 382, 383, 425
Atanazas 123, 188
Augustas 377
Augustas 377
Augustinas 12, 19, 52, 67, 71, 72, 75, 79, 85, 98, 123, 124, 137, 144, 183, 190, 194, 208, 211, 317, 347, 377–385, 387, 425
Baader F. von 127
Bacon F. 404
Bahofen 159
Bazilijus Didysis 186, 188, 190, 237
Beeking J. 126, 130
Benediktas 387, 397, 414, 420
Benediktas XIV 170
Berdiajevas N. 95, 104, 127, 162, 264, 270, 279, 298
Bergmann E. 115
Bergson H. 418
Bernardas 345, 367, 387, 399
Bernardone P. 402
Bessarionas 438
Blak 465
Böhme J. 127, 162
Bonaventūras 85, 409, 428, 431, 433
Borisas 444
Bosco G. 248
Bourget 418
Brentano C. 366
Bressan 472
Brizgys V. 178
Bruckner A. 469
Bulgakovas S. 298, 356

Carlyle Th. 243, 414, 415
Celano Th. de 406

Cezaris 206, 417
Churginas A. 363
Ciceronas M. T. 199
Cila 192
Collona V. 57
Comte A. 303
Congar Y. M. J. 338

D'Annibale 168
Dambrauskas-Jakštas A. 355
Dante A. 358, 362, 386, 427
Darwin Ch. 8
Debrel N. 411
Dermin J. 52
Dewey 370
Dillisberger J. 326
Dioklecianas 377
Dominykas 386, 406, 416
Doms H. 87, 89, 99, 110–113, 130
Dostojevskis F. 239, 400, 451, 452
Dovydas 293–296, 344, 352
Dunsas Škotas J. 313, 317–319, 406, 425–428, 431
Dürer A. 357

Eberz O. 100, 127, 128
Eichendorff J. 101, 358, 361
Elijas 46
Elzbieta 295, 296, 347
Emanuelis 353
Erodas 473
Esromas 293
Eugenijus IV 444
Eugipijus Abatas 186, 251
Eusebijas 382

Faras 293
Federer Fr. 206
Federer H. 34, 423
Ferreri Z. 439
Festugière A. J. 386, 387
Fèvre J. 470
Fichte J. G. 41
Filonas 54
Filotėjas 442, 443, 446, 452
Fiodoras 449
Florenskis P. 298
Förster Fr. W. 29, 31, 46, 48, 50, 54, 55, 58, 147, 207, 242
Freud S. 9
Frings J. 325
Fröbel 163

Gabrielius 344, 351
Gaspari P. 167–169
Gemelli A. 417–422, 427–430, 433
Gétzényi 248
Gisler A. 466
Goethe J. W. 364
Görres A. 198
Gracianas 377
Grigalius iš Neapolio 386
Grigalius IX 388
Grigalius Nazianzietis (Grigalius Teologas) 82, 95, 98
Grinius J. 410
Guardini R. 148

Häckel E. 418
Haydn F. J. 469
Harnack A. 380
Hefele 465
Heinen A. 242, 249
Hello E. 17
Herder J. G. 146
Herostatas 415
Hildebrand D. von 126, 130
Hirschmann H. 339
Hobbes Th. 142
Hoene-Wroński J. M. 57
Homeras 200
Horacijus 28, 237, 346
Hügel Fr. 247

Ieva 25, 347, 350, 351, 356, 360, 379
Irena (Irena-Sofija) 438, 448
Ivinskis Z. 436, 437
Izaijas 71, 349, 353
Izaokas 293
Izaokas Siras 123
Izidorius Sevilietis 443–446, 448

Jacopone da Todi 372
Jansenijus K. 467
Jeanne d'Arc 344
Jeremijas 71
Jeronimas 123, 384, 397
Jėzus Kristus 16, 19, 20, 28, 46, 47, 54, 57, 68, 95, 107–109, 125, 127, 136–138, 178, 183, 184, 190, 193, 194, 214, 310, 322–342, 349–351, 353, 361, 369, 379–381, 383, 392, 405, 411, 422, 425–427, 430–432, 445–449, 454, 455, 458–467, 471–474
Joakimas 294
Jobas 449
Joergensen J. 418
Jokūbas 293, 296, 301, 303
Jonas (evangelistas) 195, 196, 308, 309, 323, 324, 325, 337, 340, 396, 443
Jonas 444
Jonas Auksaburnis 123, 196, 306, 251
Jonas III 438, 442, 445, 448
Jonas Krikštytojas 303, 309, 344, 473, 474
Jonas Parentis 387
Jonas Pekamas 409
Jonas Vianney 248
Jovianas Valentinas I 377
Jozuė 249
Judas 293, 294
Julianas 377
Juozapas 28, 344, 352
Juozapas iš Arimatėjos 331, 337, 344

Kant I. 199, 425
Karsavinas L. 298
Kartaševas A. 445, 450
Katarina 380
Katonas 206
Katulas G. V. 28
Kazimieras 434–444, 451–456
Key E. 8, 162, 262
Keyserling H. 83
Ketteler 234
Kierkegaard S. 286
Kilianas 456
Klara 57
Klemensas 185, 188, 189, 195
Klemensas Aleksandrietis 124
Koch A. 87
Kolumbas K. 372
Konstantinas 375, 395
Ksenofanas 29
Kserksas 359
Kutter 202

Lagardes P. de 364
Lamechas 192
Le Roy E. 465
Leclercq J. 264–266
Leninas V. 410
Leonardo da Vinci 366
Leonas XIII 125, 126, 170, 463, 470, 471
Linėjus K. 96
Linsenmann F. X. 86
Lischnevska M. 80
Loyola I. 397, 416, 425
Loysy A. 465
Lombardas, Petras 66

Lotas 142, 143
Lullus R. 431

Malakauskis P. 171, 172
Marija 18, 28, 72, 75, 101, 102, 194, 209, 210, 293–299, 302–373, 427, 428, 434, 445
Maritain J. 418
Marx K. 407, 410
Matas iš Narnio 386
Mausbach J. 14
Merry del Val 462, 472
Metodijus 98, 191–193
Michel E. 126, 130
Mikalojus Kuzietis 308
Minochi 465
Minucijus Feliksas 382
Monika 208
Montessori M. 163
Mörike E. 401
Mozė 46, 68, 178, 193, 382
Munnynck M. de 138
Munthe A. 257
Murillo B. E. 357
Murri 465
Mussolini B. 175, 461

Napoleonas 417
Nietzsche F. 38
Nikalojus 456
Norušytė 159
Novalis 101, 358, 364, 365

Ogin-Knaus 76
Olšauskas K. 120
Ona 294
Oreglia 462
Ortega y Gasset J. 355
Ovidijus P. 28

Pachomijus 397, 398, 402, 456
Paleologas 438, 448
Palestrina 357, 366
Paulius 19, 34, 50, 67, 70, 72, 137, 194, 203, 345, 377, 382, 383, 464
Pečkauskaitė M. 206
Perosi M. 471
Petrarca F. 363
Petras 19, 46, 323, 458, 459
Petras Cattani 406
Petras Didysis 449, 451
Petras Stacia 406
Pijus IX 78, 79, 166, 463, 470
Pijus X 324, 338, 456–474
Pijus XI 231, 410, 463
Pijus XII 324, 326, 327, 329, 466
Pipinas 463
Platonas 29–33, 37, 162, 224, 240, 382–384
Plotinas 384
Pranciška Chantal de 57
Pranciškus Asyžietis 57, 206, 386–389, 394–412, 414–433
Pranciškus Salezietis 57
Probst F. 86
Przywara E. 104, 420
Ptolemajas 160
Puzyna 462

Rademacher A. 246, 428, 432, 435
Rafaelis 357, 366
Rampolla 462
Ranke-Heinemann U. 395–397
Rapolas 331
Rickert H. 418
Rilke R. M. 274, 358
Rousseau J. J. 244
Rubens P. 357
Rūta 339

Sabatier 465
Saliamonas 57, 193, 303, 304, 359

Santi 169
Santvaras S. 413
Sapfo 28
Sara 34
Sarto (Pijus X) 462, 471, 472
Sasnauskas Č. 358
Saunders B. 465
Savonarola G. 469
Sawicki Fr. 60, 237, 244
Scheeben J. M. 98–102, 114
Scheler M. 115
Schell H. 465
Schenkendorf M. von 366
Schlegel A. W. von 364
Schlegel F. von 101, 364, 365
Schopenhaueris A. 8, 59–60
Schubart W. 263
Schubert F. 358
Schwendinger F. 76, 87
Sergijus 450
Sertillanges A. D. 250
Sikstas IV 438
Silli 472
Simeonas 326
Simmel G. 215, 217, 229
Simon P. 399
Siracidas (Jėzus Siracidas) 310, 342
Sofija 365
Solovjovas Vl. 30, 38, 40, 44, 47, 87, 127, 132, 183, 210, 236, 238, 240, 298, 303, 319, 356, 443, 444, 447, 449
Spann O. 415
Steponas II 463
Sulamitė 296, 357

Šalkauskis St. 436
Šeremetjevas 439

Tacitas P. K. 257, 378
Tagorė R. 27
Tamara 293
Teodosijas I 377
Teresė, Kūdikėlio Jėzaus 206, 456
Tertulianas K. S. F. 253
Theodoretas 396
Tichonas 449, 450
Tyrell 465
Tiškevičius J. 441
Tobijas 34, 332
Tomas Akvinietis 15, 24, 84–86, 99, 125, 280, 382, 384, 385, 406, 425, 427
Tóth T. 35
Trubeckojus E. 298

Val Merry del 462, 472
Vasilijus 438, 442, 444–446, 450
Vergilijus P. 28
Vigny 253
Vytautas Didysis 214
Vonier A. 108

Walter A. 90, 95
Weber Fr. W. 366
Weiss A. M. 194
Wernz-Vidal 171
Wintersig A. 90
Wolter H. 387
Wust P. 390, 392, 393, 396, 403, 405, 411

Zakarijas 194
Zaleski 156
Zara 293
Zybura J. S. 385
Zimmermann Fr. 91, 92

Žygimantas Senasis 439

TURINYS

MOTERYSTĖS FILOSOFIJA

MYSTERIUM MAGNUM *Vyras ir moteris* 7
1. Biologija ar teologija 8
2. Metafizinis lyčių pagrindas 9
3. Simbolinis moters kilimas 12
4. Skilimas 24
5. Meilės prasmė 27
6. Meilės atbaigimas 45

MOTERYSTĖS PIRMAVAIZDIS IR TIKSLAI 65
1. Moterystės išsivystymas 65
2. Moterystės pirmavaizdis 70
3. Moterystės tikslai 74
4. Moterystė kaip sakramentas 78

KRIKŠČIONIŠKOSIOS MOTERYSTĖS PRASMĖ *Personalistinės teorijos apmatai* 83
Įžanga. Dvi tezės: kolektyvistinė ir personalistinė 83
I. Lyčių buvimas ir jų santykiai 90
1. Kosminis lyčių pobūdis 90
2. Dieviškasis lyčių pagrindas 96
II. Moterystės pagrindai 103
1. Moterystė kaip meilės objektyvacija 103
2. Moterystė kaip sakramentas 107
Pabaiga. Keletas išvadų praktikai 114

KŪDIKIS AR ASMENS PILNATVĖ 120
Proga 120
I. Personalistinės tezės istorija ir principai 121
1. Personalistinė tezė kaip bendra žmonijos gėrybė 121
2. Personalistinės tezės esmė 128

II. Personalistinis moterystės aiškinimas 131
1. Moterystės biologija 131
2. Moterystės psichologija 133
3. Moterystės filosofija 135
4. Moterystės teologija 136
Baigiant 137

MOTERS AUKLĖJIMAS KARUI IR TAIKAI *Karinis ir pacifistinis moterų sąjūdis* 139
1. Karo ir taikos priešginybė 142
a. „Wille zur Macht" kaip karo šaltinis 142
b. „Wille zur Liebe" kaip taikos pagrindas 144
2. Moters prigimtis karo ir taikos šviesoje 145
a. Moteris kaip „Wille zur Liebe" atstovė 145
b. Minimumas „Wille zur Macht" moteryje 148
3. Karinio moters auklėjimo prasmė 149
a. Du karinio auklėjimo momentai 149
b. Uždaviniai ir priemonės moters atsparumui auklėti 152
c. Du momentai taikos vykdyme 155
Baigiamosios išvados 157

MOTERŲ PEDAGOGIKOS STOKA 159

CIVILINĖ MOTERYSTĖ IR BAŽNYČIOS DOKTRINA 165
Įžanga. Klausimo aštrumas ir painumas 165
1. Bažnyčia civilinės moterystės fakto akivaizdoje 167
2. Civilinės moterystės tikrumas Bažnyčios atžvilgiu 170
3. Civilinės moterystės įstatymas katalikų doktrinos atžvilgiu 174

BAŽNYTINĖS IR CIVILINĖS JUNGTUVĖS 177

NEKALTYBĖS PROBLEMA 183
1. Nekaltybės sąvoka ir kilnumas 184

AMAZONĖS MITO PRASMĖ 198
1. Mitas ir jo idėjos 199
2. Jėga be meilės 201
3. Meilė be jėgos 203
4. Meilinga jėga ir jėginga meilė 205

GROŽIO KARALIENIŲ TEOLOGIJA 209

NAMAI IR PASAULIS 214
1. Kultūros santykis su lytimi 214
2. Vyriškosios ir moteriškosios kultūros charakteristika 217

3. Namai ir pasaulis kaip moteriškosios ir vyriškosios kultūros išraiškos 222

ŠEIMA 231
1. Šeimos krikščioniškumas 231
2. Ontologinė šeimos reikšmė 235
3. Moralinė šeimos reikšmė 242
4. Šeima kaip naujo religinio gyvenimo formuotoja 245

ŽMONA IR MOTINA 254
1. Motinos dienos prasmė 254
2. Moteris – žmona 256
3. Moteris – motina 269
4. Pabaiga 274

ŠEIMOS LAIMĖ IR ŠEIMOS TRAGIKA 275
1. Šeimos tragiškumo priežastys 275
2. Meilė kaip šeimos laimės ir tragikos pagrindas 281

MARIJA KAIP MOTERIS IR ŠVENTOJI

MARIJOS IDĖJA 293
Liturgijos žvilgis į Mariją 293
Marija kaip Sofija 297
Marija kaip idealinis žmogiškumas 303

MARIJOS PASLAPTIS 308
Antinominis Marijos pobūdis 308
Marijos antinomijų prasmė 313

VISUOTINĖ MARIJOS MOTINYSTĖ 322

DANGUN PAĖMIMO DOGMOS AKTUALUMAS *Marijos metams užbaigti* 327

MARIJOS GARBINIMO PRASMĖ 343
Palaimintoji tarp moterų 344
Nekaltai pradėtoji 348
Visada mergelė 351
Amžinasis moteriškumas 354

KULTŪRINĖ MARIJOS REIKŠMĖ 359
Marija ir menas 362
Marija ir visuomenė 366

MARIJA, MARIJA! 369
„Mano motina" 369
Gegužės vakaras 370
„Dėl tavęs, mylimasis!" 372
„Neužmušk, turiu motiną!" 372

APIE KITUS ŠVENTUOSIUS

ŠV. AUGUSTINO DVASIOS EVOLIUCIJA 377
1. Šv. Augustino laikų gyvenimas 377
2. Šv. Augustino asmuo 380

ŽMOGIŠKOSIOS NETIKRYBĖS ŠVENTASIS *Pranciškaus Asyžiečio užmojis ir jo prasmė* 386
1. Klausimo pobūdis 386
2. Žmogiškojo būvio dialektika 390
3. Vienuolynas dialektikos atžvilgiu 394
4. Vienuolynas kaip saugykla 398
5. Šv. Pranciškaus perversmas 402
6. Žlugusios vilties lūkestis 407

ŠV. PRANCIŠKAUS MISIJA MODERNIAJAME PASAULYJE *Vienos knygos proga* 414
1. Naujas hagiografijos supratimas 414
2. Agostino Gemelli apie šv. Pranciškų 417
3. Teokosminė šv. Pranciškaus dvasia 420
4. Christocentrinis religingumas 425
5. Pabaiga 433

SIMBOLINĖ ŠV. KAZIMIERO PRASMĖ 434
1. Šv. Kazimieras kaip simbolis 434
2. Kazimierinės kovos turinys 442
3. Kazimierinės kovos pagrindas 451

ŠV. PIJAUS X PASIUNTINYBĖ 456
1. Popiežius šventasis 457
2. Vidaus kelio popiežius 462
3. Socialinis popiežius 470

Sudarytojo pastabos 475
Vardų rodyklė 479

Maceina, Antanas

Ma32 Raštai / Antanas Maceina; [sudarė Antanas Rybelis]. – Vilnius: Mintis, 1990– . – (Iš Lietuvos filosofijos palikimo : LFP).

[T.] 11: Moterystės filosofija. – Vilnius: Margi raštai, 2006. – 487 p. – Bibliogr., p. 476–478, ir išnašose. – Vardų r-klė: p. 479–483. – ISBN 9986-09-303-1

Naujame žymaus lietuvių filosofo A. Maceinos „Raštų" tome spausdinami stambesni straipsniai, parašyti tarpukario metais bei emigracijoje ir skelbti įvairiuose periodiniuose leidiniuose, leistuose Lietuvoje ir JAV. Šiam tomui atrinkti darbai, skirti mūsų skaitytojui beveik nežinomai A. Maceinos kūrybos temai – *moterystės* filosofijai. Daugeliu atžvilgiu tai darbai, kurie ne tik svariai papildo jau žinomus autoriaus filosofinius religijos tyrinėjimus, bet ir pateikia visiškai naujų religijotyros problemų interpretacijų, o jo moterystės filosofija religiniu aspektu itin naujai nuskamba šiuolaikinio feminizmo problematikoje. „Raštuose" taip pat spausdinamas didelis pluoštas straipsnių, skirtų filosofiniams mariologijos tyrinėjimams.

UDK 23/28+291

ANTANAS MACEINA

RAŠTAI, t. 11

Parengė Antanas Rybelis

Serijos dailininkas Sigitas Šniras
Korektorė Stefanija Radišauskienė
Maketavo Nijolė Juozapaitienė

SL 319. 2006 03 30. Tiražas 700 egz. Užsakymas 5.1317
Išleido leidykla „Margi raštai",
Laisvės pr. 60, LT-05120 Vilnius. El. p.: margirastai@takas.lt
Spausdino AB spaustuvė „Spindulys", Gedimino g. 10, LT-44318, Kaunas